Conversación con Gustavo Bueno

Santos Campos Leza



Santos Campos Leza (Logroño, 1974) es profesor de filosofía en el IES "Valle del Oja" en Santo Domingo de la Calzada. Este libro (segundo que publica) se configura en torno a tres líneas solidarias entre sí: la enseñanza de la filosofía, la tesis de que no hay política sin ideas filosóficas (y sus corolarios: buenas ideas engendran buenas políticas, malas ideas se transforman en malas políticas), y, en tercer lugar, la constatación -entre otras- del nivel filosófico de los políticos en la España del presente.

Santos Campos Leza

CONVERSACIÓN CON GUSTAVO BUENO

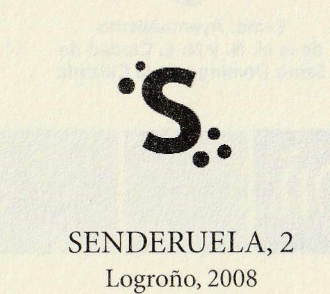
Diseño: Jorge Frías.

Primera edición: abril de 2008

Impreso en Gráficas
San Millán S.A.L. de Logroño
I.S.B.N.: 84-88261-75-6
Depósito legal: LR-81-2008

Santos Campos Leza

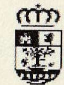
Conversación con Gustavo Bueno



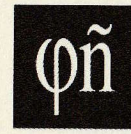
SENDERUELA, 2
Logroño, 2008

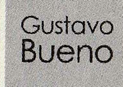
Este trabajo ha contado con una Ayuda a la Investigación del Instituto de Estudios Riojanos del Gobierno de la Rioja

Con la colaboración de



Exmo. Ayuntamiento
de la M. N. y M. L. Ciudad de
Santo Domingo de la Calzada





CONVERSACIÓN CON GUSTAVO BUENO

(Niembro, agosto de 2006)

A Gustavo Bueno,
por su conversación.

1 de agosto de 2006. Dentro de un mes Gustavo Bueno cumple 82 años. Un filósofo en sentido estricto. Lo que esto significa esperamos que vaya clarificándose conforme la conversación transcurra.

Hemos elegido la conversación para hacer una introducción a la filosofía de Gustavo Bueno por dos razones. Primera, porque nos dirigimos a todos los públicos. Segunda, por su versatilidad, que permite tratar grandes temas con un lenguaje coloquial con el que, si bien pueda perderse algo de grano por el camino, puede ayudar a que la gente recorra caminos que no recorrería de otra manera. Esperemos pues que la conversación cumpla su objetivo: que la gente recorra los caminos abiertos por la filosofía de Gustavo Bueno y que saque provecho de haciéndolo.

La entrevista está dividida en cuatro partes. La primera se titula "Formación escolar y universitaria", en la que pretendemos acercarnos a su formación y a los inicios de su andadura filosófica. La segunda, "Vivir y filosofar", en la que queremos hacernos una idea de lo que supone dedicar una vida a la construcción de una filosofía. La tercera, "La génesis de la filosofía de Gustavo Bueno", con la que tratamos de conocer el proceso de escritura del sistema filosófico. Y la cuarta y última, "Desde la atalaya. Reflexiones sobre la vida y la filosofía", en la que intentamos hacer un análisis de nuestro presente a la luz de su obra, es decir, ver la implantación y la implicación de sus ideas en nuestro presente.

Sin más preámbulos, y considerando que el tiempo es conversación, no podemos desperdiciar el que amablemente Gustavo Bueno nos ha concedido y, agradeciéndoselo muy sinceramente, comenzamos.

Formación escolar y universitaria.

SANTOS CAMPOS. *Antes de hablar de su formación, dígame, ¿a qué se dedicaron sus padres y qué le trasmitieron, o qué aprendió de ellos, que nos permita conocerle a usted mejor?*

GUSTAVO BUENO. Muy bien. Bueno, la entrevista, tal como usted la ha planteado, es sumamente interesante pero a mí me desborda completamente. Conforme la iba presentado, yo me decía "yo no puedo contestar a esto, prácticamente a nada". Quiero decir: lo que voy a contestar es lo que ahora contesto, pues a lo mejor el año que viene es distinto y hace un año hubiera sido diferente; es decir, es una reconstrucción en todo caso desde la atalaya, como dice usted, y por tanto lo que digo es corregible en el sentido en que no es ningún dogma lo que vaya a decir, aunque, por otro lado, sea incorregible en el sentido en que desde que lo digo ya no se puede dejar de decir.

Por ejemplo, la primera pregunta que me hace, se puede contestar desde muchas perspectivas y ahora voy a elegir la primera que se me ocurre.

Mis padres, y con ello quiero decir abuelos, etc., es decir, mi estirpe, era gente que vivió en La Rioja, concretamente en Santo Domingo de la Calzada y en Calahorra. Mi padre era médico, mi madre también era hija de médico, por lo que en mi casa siempre había clientes entrando y saliendo. Me acuerdo, concretamente, que mi padre, en los años treinta y dos o treinta y tres, había puesto en práctica un sistema que llamábamos entonces *el trigémino*, y que consistía en que a pacientes reumáticos les estimulaba los nervios del trigémino, que debía ser algo difícil porque con facilidad se achicharraba al paciente, y tenía unos resultados inmediatos muy espectaculares: se ponían a andar, tiraban las muletas, gritaban "¡Viva don Gustavo!"... y recuerdo una fila de gente muy grande en la calle Mayor de Santo Domingo como si fueran a Lourdes. Por otra parte, los libros. Mi padre tenía libros de fisiología, de medicina... y además escribía. Yo siempre he dicho que mi padre era un filósofo que se metió a médico. Porque, aunque cumplía con su oficio (investigaba mucho, le gustaba estar a día, estaba suscrito a una revista francesa y a otra inglesa de medicina), yo creo que eso le interesaba menos. Hablaba siempre de la máquina-organismo. Claro, había sido discípulo de Cajal en el doctorado durante la época del positivismo en medicina. Había leído cosas de Darwin, Spencer, Anatole France... y escondía los libros para que yo no los leyera. Al final de su vida le estuvo dando vueltas al origen del mundo; ya en Madrid, iba a las conferencias de Ochoa... muy interesa-

do, en suma, por problemas de carácter general. También era cristiano, pero un cristiano teórico, filosófico, si nos atenemos a la distinción que hace Averroes entre religión popular y religión filosófica. Creía que el mundo había sido creado por Dios, que había un diseño inteligente... Y era practicante, pero no sabía una palabra de la misa, no entendía ni jota, se levantaba cuando se levantaban los demás... Vamos, que no era un beato sino un teólogo, a pesar de que justificaba que había que ir a misa porque las costumbres había que admitirlas.

Él quería que yo fuera médico. Me llevaba a las autopsias y me explicaba. Conversábamos mucho, y no sólo de medicina. Cuando estalló la II Guerra Mundial (él era germanófilo), me habló mucho de todo aquello. Por otro lado, la idea que tenía de mí era la de un estudiante de filosofía que, en lugar de hacerse médico, se marcha por ahí, y dudaba mucho de lo que yo pudiera saber. Luego se sorprendía cuando, por ejemplo, le hablaba de Santo Tomás –excuso decir lo que sabía el hombre, sin haber leído una palabra del asunto– y veía que algo sabía pero que, como al mismo tiempo no iba a misa, no entendía muy bien lo que pasaba conmigo, porque creía que eso debería saberlo los curas y no un laico.

Por otra parte estaba mi abuelo, que también era médico. No puedo hablar de él sin referir el milagro que hubo entonces y que, precisamente, se ha incorporado en los Milagros del Santo que representan en Santo Domingo durante los veranos gracias al material que les hemos

dado. Se trataba de una señora enferma, desahuciada, con un abultamiento enorme del vientre. Mi abuelo la visitó junto con un médico de Zaragoza y otro de París (que entonces era una novedad tremenda venir en tren de París a Santo Domingo a pasar consulta). “Ésta se muere en ocho o diez días”, pronosticaron. Pues bien, un día una monja –pues la enferma estaba en el hospital de las monjas– se la encuentra haciendo la cama. Pues, claro, inmediatamente, ¡milagro!, y se abre un proceso de milagro. A mi abuelo, que la atendía diariamente, le encargan que haga un informe. Este informe lo he leído y es muy interesante. Se ve cómo mi abuelo está ahí tratando de quedar bien. Dice que la ciencia no puede demostrar que sea milagro, pero tampoco negarlo. Que él cree que es un quiste hidatídico que ha reventado. Y entonces empieza a hablar del triángulo de Bichard, una anatomía de aquella época más o menos fantástica, de los años ochenta del siglo XIX. Políticamente, mi abuelo había sido carlista, y había tenido una alta graduación, pero últimamente se había separado y era un escéptico político. He leído cosas suyas de carácter muy práctico. Por ejemplo, un método para enlatar pimientos basado en la química de entonces. Presumía de haber sido el primero que introdujo la inyección. Tenía algún estudio escrito. Se llamaba Don Santos Bueno Roqués. En cuanto a los afluentes que confluyen en uno, es interesante decir que el apellido Roqués era francés, de unos franceses que vinieron huyendo de la Revolución y llegaron a Santo Domingo. Estos Roqués

hacían órganos. Eran muy conocidos. Hicieron el órgano del Pilar de Zaragoza, el de Sevilla... Precisamente, estos días se van a tocar algunos villancicos que compuso en Santo Domingo.

Por tanto, este ambiente familiar me influyó muchísimo. No puedo olvidar tampoco a mi tía Ángeles, que me trasmitió la afición por la música. Era hermana de mi padre y vivía con nosotros desde siempre. Era una institución en la familia: soltera, leía mucho, y tocaba el piano muy bien. Gracias a ella, a los cinco años me encontré con que venía un señor a darme clases de música que se llamaba Virgilio Mendiola, de quien todavía conservo unas partituras de Bach. Mi tía era la que seguía mi aprendizaje. Si bien la música es muy importante por muchas razones, para mí la más importante ha sido la exigencia de rigor que demanda del intérprete para ejecutar lo que aparece en la partitura. Gracias a Virgilio –porque yo no fui al conservatorio– yo pasé muchas horas al piano y aprendí la importancia del rigor. Llegué a tocar cosas de Bach, Liszt, Chopin... aquellos conciertos dificilísimos.

Santos Campos. *Pasemos ahora a su vida de estudiante, a sus años de formación tanto escolar como universitaria.*

Gustavo Bueno. Mi formación es un modo de hablar. En Santo Domingo estudié en las monjas francesas y que ahora se llaman monjas franciscanas. Eran unas

monjas de Montpellier y nos hacían estudiar francés. Las ciencias naturales nos las explicaba el boticario del pueblo, Carlos del Barrio. La religión nos la explicaba un fraile del Corazón de María, del cual conservo la siguiente fórmula: *"bonum ex integra causa, malum ex quocumque defecto"*, que la pronunciaba como si fuera un dogma.

Durante la escuela era un estudiante normal, ni bueno ni malo, limitándome a lo fundamental. Santo Domingo era jugar por la calle, estudiar música... Vamos, que la escuela no era el oficio. Hacía excursiones con mis amigos a los montes, jugábamos, venían a casa a tocar el piano, nos disfrazábamos... cosas de ese tipo. Recuerdo muy bien de aquellos años los días en que estalló la guerra. Sería el 20 de julio del 36. Al Espolón llegaron un montón de camiones de Navarra, nosotros nos quedamos mirando a ver lo que pasaba, y allí el grito era "¡Venga, subiros a los camiones, a tomar café en Madrid!" Muchos voluntarios se subieron sobre la marcha a tomar café en Madrid. A los cuatro o cinco días volvieron los cadáveres de la batalla de Guadarrama. Recuerdo los entierros, las marchas fúnebres de Chopin que tocaba la banda municipal, etc. Luego vinieron los italianos. La relación que tuve con ellos es la que tuvo Goethe con los franceses cuando llegaron las tropas de Napoleón a Weimar según cuenta en *Poesía y verdad*. Te contaban cosas de Sicilia y otras historias, y eso era importante porque a los doce años te ayudaba un poco para darte cuenta de cómo estaba el asunto. En casa estaban alojados oficiales. Había un príncipe siciliano (bueno, en Italia son todos príncipes) que llevaba un corsé para lucir buen tipo y esto producía gran hilaridad, fumaba un tabaco muy bueno, y sus asistentes eran nuestros amigos. Uno de ellos se llamaba Nicolini Pantaleone. Pues bien, cuando ya estaba en Salamaca, alrededor del año 54, recibo una carta suya, donde me dice que se acordaba de mí y que está en un campo de concentración de los americanos, pidiéndome unos informes para poder ser liberado. Yo le mandé una carta de circunstancias escribiéndole todo lo que podía y no he vuelto a saber nada de él. Pero me hizo gracia ver cómo una amistad que yo creía histórica, completamente perdida, sin embargo seguía funcionando. Esto ha pasado siempre: alguna cosa que ocurrió *in illo tempore* luego resulta que sigue viva de un modo u otro.

Luego fui a Zaragoza a estudiar el bachillerato superior. Llegué con el curso ya empezado. Porque, en septiembre, estaba jugando con un primo mío con una botella a ver quién mataba un gato que había en un tejado y yo calculé mal, dio la botella en un marco, cayó rota y se me clavó en la pierna. Fuimos al despacho de mi padre. Me curó como pudo. Empecé a tener una fiebre impresionante. Entonces no había antibióticos y la cosa empezó a complicarse. Estuve hasta marzo en la cama, a punto de morir, me tuvieron que llevar a Logroño, me rasparon el hueso. Recuerdo que me curaban con los métodos de la primera Guerra Mundial. Por otro lado, teniendo en cuenta cómo fue mi vida en Santo Domingo excuso decir que

no iba muy preparado. Sin embargo, allí tuve una suerte grande, porque había un cuerpo de profesores fantásticos y estudié mucho. El profesor de matemáticas era Baratech, cuyo libro de texto circulaba por toda España. Estaba Blecua (su hijo es académico hoy día), Frutos... que fue decisivo para mí. Al profesor de ciencias naturales le llamábamos Hauy, que fue quien me inició en la filosofía como más adelante le diré. El director del instituto era otro boticario; iba a clase con birrete y toga y, explicando el origen de la tierra, decía con una pedantería que superaba a la de aquellos tiempos -que ya es decir-: *"En aquellos tiempos caóticos..."* Y luego, cuando acabó el curso, nos reunió a todos (Lázaro, Alvar, Monge... gente que luego ha sido muy distinguida) y nos echó un discurso del que conservo el siguiente fragmento: "Y los alumnos de este curso, deberán ser inscritos en el instituto, no ya con letras de oro, que es vil metal, sino con tinta fijista." Pero el más pintoresco era el profesor de literatura, Allué Salvador. Tenía una casa muy grande, y encima de cada ventana ponía el nombre de un escritor: Lope de Vega, Shakespeare, Homero...y todos íbamos a ver porque eso es lo que luego ponía en el examen. En clase decía: "Mi clase es un órgano. Yo estoy en el teclado -que era la lista-, apunto aquí y enseguida me responde. ¡A ver! Señor Lázaro Carreter: ¿qué es el serventesio?", y Lázaro respondía. El profesor de latín, Temprano, era un hueso tremendo. El de filosofía nos explicaba los silogismos y no los sabía ni él. Y le decíamos "¡que esto no es así!", y se remangaba y contestaba "¡¿a ver qué pasa aquí?!", y claro contribuía a desprestigiar la filosofía. Para mí entonces la filosofía era una cosa rara, muy rara, como dibujo industrial o algo así.

Pues bien, en aquél instituto -Goya, se llamaba-, al entrar, en un vestíbulo muy grande, estaba escrito con letras de oro -doradas, por lo menos-: "Todo lo real, es racional. Hegel". Aquello nos impactó mucho: no sabíamos lo que quería decir, ni quién era Hegel (Hegel era entonces un personaje de hoja de calendario), ni qué era la filosofía, pero parecía que te daban una pista. La frase era tan redonda que me quedé fascinado.

Pero como le anuncié, fue el profesor de ciencias naturales, Hauy, quien me inició en la filosofía. Era un hombre muy avanzado para su tiempo y sus clases eran las que más me interesaban. Repetía mucho esta fórmula: "La excepción confirma la regla". A mí aquella paradoja me sorprendía mucho; "¡¿la excepción confirma la regla?!, ¡¿pero no será al revés?!" Me parecía una cosa gratuita, propia de un caradura. Lo primero que escribí fue sobre esto, en un cuadernillo, a ver si me aclaraba. Cuando, al final del Bachillerato, pregunté por la materia que estudiaba estas cosas, me dijo, "estudia filosofía". "¡Ah!, ¿la filosofía estudia estas cosas?" El descubrimiento fue sorprendente. Por esto estudié filosofía. No por cuestiones existenciales, o trascendentales; bueno, más trascendental que la relación entre regla y excepción... En el fondo yo creo que es la pregunta de toda mi vida. Supone muchas cosas:

lo que es la ley, la ley natural, la ley científica, la excepción...

SANTOS CAMPOS. *¿Y cuál es el curso de acontecimientos que va de ese interés recién nacido por la filosofía al tema de su tesis doctoral?*

GUSTAVO BUENO. Bueno, hay un cambio total -como nos sucede a todos- en el momento en que cristalizan tus posiciones. Pero, siguiendo la trayectoria que hice, diré lo siguiente. Decido estudiar filosofía por lo que le he dicho y movido también porque los mejores del curso van a cursar Filosofía y Letras. En mi casa me dicen que no, que estudie medicina. Yo digo que de ninguna manera. A mí me gustaba la biología, pero no la medicina. Yo no me veía en una consulta. Así que después de mucho discutir, me dicen que si estudio Filosofía que me matricule también en Derecho. Al final transigí y me matriculé en las dos, como había muchos entonces.

De las clases de derecho la que mejor recuerdo era la de Derecho Político, que la impartía don Luis del Valle. Éste tenía un tratado de derecho político en el que hablaba del Estado ideal. Y, en el año 42, decía que era una democracia orgánico-representativa-selectivo-jerárquica, resultado, por tanto, de agregar todas las fases de su experiencia. Era un demócrata convencido. Tan demócrata que la clase la organizaba como una asamblea: él era el presidente, nombraba un secretario y unos portavoces y los

demás parlamentarios. Por Semana Santa, nos reuníamos y lo destituíamos. Era muy germanófilo. Cuando entraba en clase, nos poníamos todos en fila y le decíamos "Heil, Hitler", y él iba pasando con la carterita y nos decía muy serio "gracias, amigos". Ya en clase, cuando uno daba la señal, todos le aplaudíamos al estilo alemán, dando patadas en el suelo. Y decía muy serio "gracias, amigos". También, una vez al mes -a mí me tocó una vez hacerlo-, dos o tres se quedaban fuera de clase y, cuando iba por la mitad, empezaban a dar golpes en la puerta. Él decía "Amigos... elementos perniciosos, pagados por potencias extranjeras, vienen a torpedear mis clases". Entonces, todos decíamos "¡¡a por ellos, don Luis!!" Y salíamos todos y se acababa la clase.

Sin embargo, la universidad era una isla; España era un conjunto de islas, un archipiélago. Además, tenía una ventaja: no había la distinción entre ciencias y letras. Iba a clases de medicina, de anatomía, de fisiología, de relatividad, de Darwin..., a las clases de un psiquiatra que hablaba de Freud y Adler, cosa que estaba prohibido en la facultad de Filosofía, donde leíamos en serio a Husserl, Heidegger, Sartre... Luego la situación era ideal. Yo no tenía la menor perspectiva gremial, y nunca la tuve. Jamás me he sentido catedrático de Instituto ni de Universidad, ni me puse la toga salvo en dos ocasiones que me la pusieron a la fuerza. No he tenido ninguna misión pedagógica que cumplir; si iba a clase era porque me escuchaban.

El grupo de amigos era muy diverso, el intercambio era brutal, y se nos podía clasificar como volterianos. Leíamos a Dostoievsky, Gogol... Sin embargo, había una distinción clara entre los que estudiábamos Filosofía -que éramos cuatro o cinco- y los que estudiaban Letras. Había una distancia curiosísima que yo todavía no me la explico: ellos sabían más cosas que nosotros, pero luego en las conversaciones nosotros les reducíamos.

Pues bien, por aquello de la excepción y la regla, me fui interesando cada vez más por cosas de lógica. Un cura, pero un cura de tomo y lomo, Ramón Roquer, que había estado en Viena y se carteaba con Carnap, nos habló de Carnap y el Círculo de Viena. Me quedé fascinado. Vio mi interés y me envió unos folletos de Carnap. Así me abrí al positivismo.

Olvido decir que si la facultad de Madrid no era un seminario, lo parecía. Estaba el padre Ramírez, el padre Sancho, el padre Zaragüeta, el padre Mindán, el padre Barbado... casi todo curas. Allí me aficione a la escolástica, que es lo que había. Tuve también como profesor a Montero Díaz, catedrático de Historia, que es quien me dirigiría la tesis.

Era una época en la que estudié mucho, pero a mi modo. Leí toneladas de libros. Horas y horas. Era voracidad, una curiosidad tremenda, o como lo quieras llamar. Veía ese libro y había que leerlo. Se me despertó una voracidad que antes no tenía.

Ahora, ¿por qué hice la tesis sobre el tema de la religión? No por razones religiosas, porque era ateo. Hoy diría por razones gnoseológicas. Por el Círculo de Viena, estaba interesado por la ciencia. Me llamó la atención por qué la filosofía de la religión aparece muy tardíamente, un poco antes de Hegel. Tenía una idea en la que quería investigar: la teología sería la filosofía de la religión de los cristianos, y la filosofía de la religión sería la teología de los protestantes. Se trataba de analizar el fundamento formal y material de la filosofía de la religión. Leí muchísimos libros proporcionados en gran parte por los jesuitas, sobre todo por el padre Ceñal. Al tribunal, que esperaba que un tema así lo realizara un religioso, le pareció fría y desangelada.

Al año siguiente me fui a Salamanca con la voluntad de hacer oposiciones de Lógica. Me encontré un ambiente extraordinariamente inesperado. Era otra isla. Fui al colegio mayor San Bartolomé. Había una tertulia de profesores ya maduros: Ramón Ferrando, profesor de física, exiliado de Barcelona a Salamanca, marido de María Moliner, que fue el primero en introducir la relatividad de Einstein en España; Carrato, catedrático de medicina; un cura músico, unos americanos, Antón Oneca, catedrático de Derecho Penal, Lázaro Carreter, Faustino Cordón, Tierno Galván... La tertulia empezaba conmigo al piano tocando algo de Bach o lo que fuera. El ambiente era muy heterogéneo y enriquecedor. Un grupo como aquél yo no lo he vuelto a ver otra vez. Allí se me ocurrió la teoría del cierre categorial, visitando los laboratorios de mis amigos

anatomistas y fisiólogos compañeros de tertulia. Un día apareció Cela. Nos regaló *La Colmena*, que entonces estaba prohibida. Le hice un comentario y me obligó a escribirlo. Así que escribí un artículo que luego tantas veces se ha citado. Allí me encontré las obras de Russell, las de Carnap, que estaban allí muertas, y la Escolástica. Me pasé once años en Salamanca estudiando Escolástica. Era catedrático de Instituto, pero me hacían ir a la Facultad a explicar lógica. Fui uno de los pioneros.

SANTOS CAMPOS. *Para terminar este apartado, ¿es necesario conocer un número mínimo de idiomas para hacer filosofía? ¿Cuáles conoce usted?*

GUSTAVO BUENO. Hay muchos grados de conocimiento de un idioma. El mío ha sido puramente instrumental. Quiero decir, no hablo bien ningún otro idioma, pero leo en griego, latín, francés, alemán e inglés. Y mi nivel de lectura ha sido lo justo para enterarme, no para traducir; pero en cualquier caso sí que han sido necesarios para mí. Quiero decir, que yo no soy un modelo, no soy un Julián Marías ni he pretendido serlo. Tampoco he sido un gran lector, que seguía un sistema; sí he leído muchos libros, los que me han interesado en cada momento, pero he sido un lector de batalla.

Vivir y filosofar

SANTOS CAMPOS. *Aparte de filósofo o profesor de filosofía, ¿qué otras cosas ha hecho que nos ayuden a entender su filosofía o que le hayan ayudado a vivir?*

GUSTAVO BUENO. Pues no he hecho otra cosa. Cuando acabé la carrera estuve dando clases de latín en Madrid. El resto de mi vida profesional ha trascurrido entre Salamanca, como catedrático de Instituto, y Oviedo, como catedrático de Universidad. Ahora, la enseñanza para mí ha sido un oficio que he ejercido sin una misión trascendental sino, cómo decirlo, afrontando los acontecimientos según iban surgiendo. Le pondré un ejemplo. En Salamanca fui director de un instituto femenino. Allí puse una institución pero no por razones pedagógicas. Me encontré con un conjunto de chicas que, salvo cuatro o cinco que eran hijas de la élite de Salamanca, el resto eran campesinas que iban mal vestidas y apenas sabían hablar. Impuse el uniforme, para quitar diferencias. También les

enseñé música. En los recreos había unas niñas que se encargaban de poner Brahms, Beethoven... Los sábados por la tarde, de 4 a 8, todo el instituto, en el Aula Magna, escuchaba una sesión, previa explicación mía. Venían los padres y me decían: "¡oiga, usted, que esto es perder el tiempo!" "¡Cómo perder el tiempo! ¡Váyanse de aquí!" Y, alguna vez, cuando me he encontrado con algunas alumnas al cabo de los años, me agradecen el que les iniciara en la música. Entonces, ¿por qué hacía yo aquello? Pues, como dice Unamuno, comparando a San Ignacio de Loyola con Don Quijote: San Ignacio limpiaba el caballo *ad maiorem gloriam Dei*, y Don Quijote porque estaba sucio. Pues bien, procedía, en general, como Don Quijote.

SANTOS CAMPOS. *¿Ha tenido que sacrificar algo para elaborar el conjunto de su obra publicada?*

GUSTAVO BUENO. No. Lo que he hecho a lo largo de mi vida ha estado desprovisto de ese tipo de connotaciones. Es más, cuando llegué a Oviedo, y te dabas cuenta de que podías explicar lo que te daba la gana, me extrañaba que me pagasen más que en Salamanca. Lo expresé a mis colegas y me dijo uno "oye, no digas eso, que encima estamos aquí con reivindicaciones de salario"; "bueno, bueno, pues no lo digo, pero a mí me sigue extrañando". Yo no tenía la menor pedantería profesional. Sencillamente, yo estaba metido en un asunto y como a la gente le interesaba pues seguíamos con aquello, pero no porque fuera

mejor o peor sino porque estábamos en el asunto. Esa era la situación. Por tanto, no tenía la sensación de trabajar. Por eso me agarré a la definición de Marx del trabajo como trabajo asalariado. Pero el salario te lo ganabas con ir a la Universidad, explicases lo que explicases.

SANTOS CAMPOS. *¿Detrás del filósofo ha habido una mujer o una familia, o ha estado delante o al lado?*

GUSTAVO BUENO. Ha estado al lado, conjuntamente. Mi mujer era licenciada en filosofía y pedagogía. Ha sido una de las mayores críticas que he tenido, pero crítica a la totalidad: "ya está bien de darle tantas vueltas al asunto. ¿A dónde vais a llegar con todas estas cosas?" Pero luego apreciaba y sobre todo aguantaba. Es decir, voy a decirlo: últimamente salía mucho a dar conferencias, y en gran parte lo hacía por ella, para que no se aburriera una vez que se jubiló, y como le gustaba viajar, pues a dar conferencias.

SANTOS CAMPOS. *Una de las cualidades positivas que se asocian al filósofo es la de la disciplina. ¿Qué importancia ha tenido para usted la disciplina?*

GUSTAVO BUENO. He sido disciplinado. Pero ha sido una disciplina impuesta por la materia, no por mí. Yo no me he dicho "voy a ser disciplinado", sino que, como quería saber lo que decía un libro, no me quedaba más

remedio que sentarme a leerlo. La disciplina, por tanto, ha sido importante para mí, porque de lo contrario me quedaba sin saber lo que me interesaba saber. La disciplina, pues, te la imponía la propia realidad. Pero en el fondo era anárquico en el sentido en que hacía lo que quería. Bueno, tratando de adaptarme. Para lo cual la técnica era pasar desapercibido. Esto venía impuesto por las razones ideológicas de siempre. Nosotros, los de mi grupo, éramos *marranos*, lo mismo que los judíos en la Edad Moderna, que decían una cosa y pensaban otra. Aunque es verdad que había veces que yo no podía. Por ejemplo, me echaron de un colegio mayor por no santiguarme. Y Lázaro y los demás, que se santiguaban, me decían "pero si tú no crees, ¿qué más te da santiguarte?". Y yo, "¡que no, que no, que me molesta santiguarme!" Cosa que era irracional, porque a mí que más me da. A lo mejor era soberbia. Un día García Sanchís daba una conferencia en el colegio Cisneros. Aquel individuo soltaba tal cantidad de tonterías que era inaguantable y me marché. Y no porque yo fuera impulsivo sino porque aquello era insoportable. Pues por marcharme me ficharon.

Sin embargo, esta situación también tenía su compensación como, por ejemplo, ver que engañabas a los profesores o a los *poderes fácticos*, que eran muy *sabios*. Una anécdota expone muy bien lo que quiero decir. En Salamanca yo era muy amigo del padre Iriarte, que era psicólogo. A menudo, iba a su celda en la Pontificia a hablar con él y me dejaba libros. Yo tendría unos 25 años y él sobre

65. Un día viene al colegio mayor y me dice que ha publicado un libro, *García Morente, sacerdote*. "En él describo una de las pocas experiencias que ha habido de la vivencia directa de la presencia de Cristo", me dice. En la guerra habían matado a la hija y al yerno de García Morente, se había marchado a Paris, no tenía dinero, había abandonado la fe con Ortega, pero allí oyó *La infancia de Cristo* de Berlioz, cayó de rodillas, sintió a Cristo y se hizo cura. Y entonces el padre Iriarte me dijo si le hacía una crítica para la *Revista de Filosofía*. Le dije que sí. Por entonces, acostumbraba a firmar mis artículos (que no era otra cosa que dejar una señal, un guiño, una impronta) en esta revista. Pues bien, le hice una crítica correcta, ortodoxa, y la firma que puse era esta: "El sentimiento de presencia de Cristo por parte de Morente fue admirable y admirablemente analizado por el autor. Pero, sin embargo, es extraña la puntería del Espíritu Santo, no sólo para convertirle, sino para convertirle al Gredt". El Gredt era un manual de filosofía tomista en latín que fue el que estudió Morente en el seminario en Pontevedra, y Morente decía que en ese sentimiento había descubierto al Gredt y a Cristo, a Cristo por medio del Gredt. Cuando el padre Iriarte leyó la crítica viene a verme con toda ingenuidad -fíjese, psicólogo, discípulo de Külpe-, y me dice, "está muy bien la crítica, pero se me escapa esto de la puntería del Espíritu Santo. ¿No es esto *piarum aurum ofensiva*?" Digo, "padre… no sé por qué... Usted comprenderá que realmente es raro: conectar a Cristo con el Gredt no es fácil". "Sí, sí, si yo comprendo lo

que quiere decir, pero es raro, raro...", me decía. "Pero qué pobre hombre eres", me decía yo. Y claro, esto daba una gran superioridad.

Otro ejemplo de esto que digo fue el Congreso de Paz Romana. Cuando estábamos acabando la carrera, el padre Ceñal, un jesuita avanzado, asturiano, que había sido traductor de Heidegger, nos llamó a Láscaris y a mí (nos quería mucho, nos llamaba "los fenómenos"). Nos dijo que se iba a celebrar el Congreso de Paz Romana, nos explicó lo que era y la importancia que tenía. Nos había seleccionado para hacer la ponencia de los estudiantes sobre la persona humana. Era, por tanto, muy importante, y sobre todo para Láscaris, que el hombre no tenía una peseta y tenía que estar ganándose la vida en cada momento, y veía en lo que nos habían encomendado una oportunidad para colocarse. Yo no tenía este problema porque mi padre me enviaba el giro y no tenía esa necesidad. Bueno, pues escribimos la ponencia durante todo el curso, y salió una cosa tomista verdaderamente indigesta. Yo le dije a Láscaris, "bueno, aquí hay que poner la firma". "¡No, no, déjate de bobadas, que esto es muy serio!". "¿Cómo que no?" Al final, la firma consistió en poner entre las conclusiones una que decía "Los estudiantes condenan el vegetarianismo". Fuimos a Salamanca a la apertura solemne del Congreso, en el paraninfo de la Pontificia. Estaba todo lleno de obispos y de autoridades. Nosotros estábamos sentados en el gallinero. Repartieron la ponencia. Empezamos a ver que los

obispos la leían y que empezaban a cabecear cuando llegaban a esto como diciendo "¡qué interesante!, no se nos había ocurrido a nosotros". Total que se produjo un rumor, vino un cura y nos llamó. Bajamos, y un montón de obispos nos saludaban y nos daban abrazos. Excuso decir nuestro placer en aquel momento. Volvimos a nuestros asientos y un compañero nuestro, al presenciar lo que vio, nos dijo "¡¡apócrifos!!" Lo que nos pudimos reír...

Pues esta era la situación del marranismo, que yo nunca la viví como persecución, porque era voluntaria. Si querías adaptarte, te adaptabas. Te dabas cuenta de que allí a la gente le daba igual ocho que ochenta. Con tal de que no mentases a Franco, hacías lo que te daba la gana. Por tanto, te callabas y al callarte, aunque siempre conectado con el grupo, encontrabas una gran superioridad sobre la gente que estaba mandando y que eran imbéciles a nuestro juicio y además les engañábamos.

Santos Campos. *En líneas generales, ¿cuál ha sido su horario cotidiano de trabajo?*

Gustavo Bueno. Levantarte a las siete o las ocho y siempre lo mismo, todo el día sentado leyendo y escribiendo. Y muchas horas. Pero no por disciplina, sino porque no tenías tiempo de hacer otra cosa: había que hacer lo que había que hacer y esa era la única manera.

SANTOS CAMPOS. *Viendo que sus intereses eran múltiples, ¿qué hacía para estar al día?*

GUSTAVO BUENO. Fundamentalmente, olfatear. Entonces no había Internet, que es el gran canal, pero había otros canales, que no estaban mal. Por ejemplo, el boca a boca. Ya le he dicho la suerte que tuve en Salamanca de pertenecer a aquel grupo. Cuando iba a Madrid al instituto Luis Vives les dejaba boquiabiertos. Yo ya conocía la cibernética, a Wittgenstein (en el año 51)... Quiero decir, el que quería estar al tanto de las grandes novedades podía estarlo. Luego ¡qué no me vengan a mí diciendo que a Wittgenstein se descubrió gracias a la Transición porque yo lo había leído hace más de veinte años! Miraba revistas de medicina, de física... de lo que fuera. O en la Casa del Libro, en Portugal o en Madrid, había un libro donde aparecían las últimas publicaciones, que también te daba una pista. En resumen, hasta hace no muchos años tenía la impresión de estar controlando las últimas novedades, aunque luego la información era tal que me desbordó. Por lo que lo fundamental era querer estar al tanto de los asuntos, no por esnobismo sino por no empezar a descubrir mediterráneos completamente trillados ya.

SANTOS CAMPOS. *¿Cómo de esa amalgama, de esa vorágine de lecturas, se va decantando un sistema filosófico tan comprensivo, riguroso y lejano del eclecticismo?*

GUSTAVO BUENO. Pues no lo sé. Ha salido así. Además seguramente no soy yo el que puede explicar eso. Por fortuna, no leo lo que he escrito antes, lo cual puede llevar a desajustes terminológicos. La razón que se me ocurre dar así de golpe es porque hay una especie de sistematismo objetivo, ¡que habrá muchos!, pero hay uno que yo he cultivado. Debe ser eso. Por ejemplo, hay una tesina titulada *Estructuras metafinitas*. Éste es un artículo que yo publiqué en el 55. Según el autor de la tesina, éste es el origen de todo el sistema, y lo argumenta muy bien. Si bien hay puntos que yo no comparto, hay uno en el que estoy completamente de acuerdo. Dice que el materialismo comenzó cuando localicé las estructuras metafinitas y las diagnostiqué como un puro ente de razón. Claro, se trata de identificar una estructura supuestamente completa y cerrada y destruirla, entonces arranca la dialéctica, y lo que sale a partir de ahí lo hace en función de aquello, no por que el sistema sea metafinito sino todo lo contrario, porque se organiza a partir de ahí. Pero esto es un modo de explicarlo.

SANTOS CAMPOS. *Entonces, ¿usted no escribe con una intención filosófica, no vive obsesionado por la expansión del sistema sino que éste va creciendo a contrapelo?*

GUSTAVO BUENO. Así es. Es la naturaleza de las cosas la que va imponiendo el sistema y el desarrollo de

las partes del mismo. Tanto es así que yo el único deporte que practico es leer otras posiciones a ver cómo funcionan, para evitar el autismo.

SANTOS CAMPOS. *¿En qué momento la lectura es indisociable de una filosofía perfilada y en qué modo este hecho determina su lectura, haciéndola más rápida, comprensiva o selectiva?*

GUSTAVO BUENO. Ni leo mucho ni creo haber leído mucho. Bueno, dicho así puede resultar contradictorio con lo que dije antes. Quiero decir, yo no digo "voy a sentarme a leer", sino que estoy metido en un asunto y tengo que ver por dónde va. Devoro libros no para leer sino para seguir la pista. Por eso para mí leer una novela es una verdadera tortura. El otro día me leí *El Código da Vinci*, para ver si le sacaba el truco, pero rápidamente; te enteras más o menos, ves por dónde va, y ahí se queda. De este modo he leído muchas novelas. Más que leer libros batallo con ellos; me interesa ver cómo se conectan con el resto, pero no de forma predeterminada, si no se conectan pues nada, peor para el sistema.

SANTOS CAMPOS. *Imagino que lo que le lleva más tiempo es estar al tanto, seguir la pista de tantas cuestiones, más que escribir lo que va descubriendo o entretejiendo.*

GUSTAVO BUENO. A medida que leo voy tomando notas, pero prácticamente ininteligibles incluso para mí; aide-mémoire, las llaman los franceses. Por eso me tranquilicé mucho cuando vi los manuscritos de Leibniz. La *Monadología* es geométrica, perfecta, pero sus manuscritos, la cantera de donde salió, es una maraña de notas y flechas para arriba y para abajo que no hay quien lo entienda, y no porque sea difícil sino por la forma en que están escritos. Me dije, "bueno, ya tengo un antecesor".

SANTOS CAMPOS. *Pero cuando va a escribir un libro, ¿utilizará esos manuscritos?*

GUSTAVO BUENO. En teoría sí, pero luego a la hora de la verdad no. Aunque los miro, cuando tienes que escribir algo ya tienes un plan distinto; la cosa empieza de cero. Es algo muy difícil. Por eso, frente al *cogito*, al yo pienso, yo digo que no pienso sino que los asuntos se piensan en mí: me pongo a funcionar y sale lo que sale, y nada más.

SANTOS CAMPOS. *Si bien la importancia de la ciencia para la filosofía es fundamental, hasta el punto de que sin ciencia no habría filosofía, y así lo demuestra también su andadura, ¿qué papel juega el arte en general en la elaboración filosófica?*

GUSTAVO BUENO. Es muy importante también. La literatura me ha influido mucho. Por otra parte, si soy

muy crítico con la literatura es porque creo tener puntos de comparación. Después de haber leído *La montaña mágica*, hay muy pocas novelas que se te resistan. Y lo mismo pasa con la poesía. Después de haber mamado a Horacio o a Catulo –que hasta hace diez o doce años todavía los leía de vez en cuando-, eres muy exigente con las cosas que te llegan a las manos. Y lo mismo pasa con la música. Si me invitan a un concierto, antes de ir me informo qué se va a interpretar y quién lo va a hacer. Me dicen a veces que tengo un gusto muy estricto. "Lo que usted quiera, pero es que discrimino... lo siento mucho". Que no me venga Luis de Pablo con la música que hace, porque eso también lo sé hacer yo. Precisamente, como yo también he intentado componer y conozco un poco el sistema, tengo un criterio para orientarme en música, muy subjetivo pero práctico, que consiste en distinguir lo que podría hacer yo y lo que no podría hacer de ninguna manera. Escuchas a Penderecki o Stockhausen y dices "esto lo sabría hacer yo". En cambio, escuchas el concierto número 21 de Mozart y dices "esto no lo sé hacer yo; me desborda por completo: es ininteligible cómo puede haberlo hecho". Por tanto, el criterio no es simplemente que te guste o no te guste.

SANTOS CAMPOS. *Pero alguna novela o una obra poética que haya tenido importancia desde algún punto de vista para la elaboración o exposición de su obra.*

GUSTAVO BUENO. El significado que ha tenido para mí la novela lo escribí precisamente en una novela en los años 55 ó 56 en Salamanca. La escribí por lo siguiente. Lázaro Carreter estaba entonces en su plenitud en lo que se refiere a obra teatral. Había estrenado *La ciudad no es para mí*, y llenaba los teatros día tras día. Entonces, sale una noticia en la prensa consistente en que han hecho cardenal a un cura belga, negro, que entonces fue una novedad. Inmediatamente se te dispara el argumento: en vez de cardenal es Papa, celebra un Concilio y arma un follón, y, como además pertenecía a una tribu, un día se lo encuentran los cardenales en el Vaticano haciendo una danza ritual y lo asesinan, y lo hacen santo. Telefoneo a Lázaro y le digo "ya tengo un argumento para un drama imponente". Se lo cuento y me dice "¡muy bueno, muy bueno!; pero esto no es drama, es para una novela". "Bueno, pues escríbela". "¡Yo qué voy a escribir una novela!", me dice, además él que era tan miedoso. "Escríbela tú", me sugiere. ¡¿Yo una novela?!, ¡en mi vida me he visto en tal aprieto!" Se lo dijo a Cortés y a otros... Total, que me incitaron a escribir la novela. Incluso Cortés –que era catedrático de Francés-me hizo la portada, un papa negro..., que yo le llamaba León XIV, el papa de Ébano. Tuve que escribir dos encíclicas enteras, que entonces era muy difícil porque no había fuentes. Fui a Roma al Museo Vaticano. Estudié la geografía del lago Kibu. Incluso pedí al Ministerio ir a examinar a Guinea y, por confusión, me enviaron a Palma de Mallorca. En fin, que estuve un año entero preparando la

novela. Y al final dije que no la publicaba porque me jugaba toda la carrera. Pensamos entonces publicarla en francés. La iba a traducir la mujer de Cortés y le habían escrito a Camus para que la publicase Gallimard. Estaba todo preparado. Entonces murió Pío XII –cuando me vine a Asturias-, ocurrieron una serie de cosas en África... y era un lío imponente. Había que reescribirla otra vez, y, como Pío XII había muerto, ya no tenía sentido y la rompí. ¿Y qué saqué yo de esto? Pues lo mismo, creo –salvando las distancias-, que sacaron los paleontólogos al ver *Parque Jurásico*. Los paleontólogos sacaron de esa película –que se considera ciencia ficción- muchas enseñanzas porque vieron a los dinosaurios en situaciones que no se les habían ocurrido. Ver un dinosaurio junto con un ratón o lo que fuera. Pues algo parecido me pasó a mí con la novela. Como era una novela de tipo teológico y filosófico, donde trataba cuestiones de cultura o religión, te dabas cuenta de la gran diferencia entre escribir en abstracto una idea de cultura y ponerla en un escenario. Y algo parecido supuso el cambio de explicar antropología en la Facultad a tener que elaborar un proyecto para un taller de prehistoria que el Ayuntamiento de Ribadesella me encargó en una ocasión con el fin de promover el turismo en la zona. Por tanto, el teatro, la literatura... sirven para empezar a enfocar las cosas de otro modo, desde un punto de vista más dialéctico. Y estas experiencias, seguramente, han determinado mi modo de exponer las cuestiones que trato. Mis exposiciones no son completamente abstractas o axiomá-

ticas, sino que, aunque no aparezcan nombres propios, en ellas están funcionando distintas posiciones relacionadas dialécticamente y de esta situación o escenario empiezan a constituirse las distintas tesis.

SANTOS CAMPOS. *Imagino que para usted la expresión "tiempo libre", tan en boga, no tiene sentido.*

GUSTAVO BUENO. Nunca he tenido tiempo libre. Y, además, ¿libre de qué? Quiero decir, salía de la Facultad y hacía otras cosas. Hombre, si quieres, puedes decir que la condición de funcionario te da una libertad consistente en no tener que estar al tanto continuamente de lo que sale para ganarte la vida, pero tampoco es que sea una libertad fabulosa.

La génesis de la filosofía de Gustavo Bueno.

SANTOS CAMPOS. *O sea, que cuando se sienta a escribir no se sienta filósofo pero se levanta filósofo, o, al menos, mientras escribe se comporta como tal dada la materia sobre la que escribe.*

GUSTAVO BUENO. Se podría decir así.

SANTOS CAMPOS. *¿Y cuáles son las tradiciones intelectuales en las que está inserto, sus influencias fundamentales?*

GUSTAVO BUENO. Cada vez más Aristóteles; Platón mucho, pero Aristóteles y la Escolástica mucho más. También la filosofía alemana; aunque luego me desprendí del germánico yugo... eso no hay quien lo quite. Y lo último el positivismo y sobre todo el neopositivismo lógico. Más tarde, las cosas de la analítica ya no me interesaron: era gente más joven que yo, los conocía de cerezos, ya veía

por donde venían... y estaban en otro nivel distinto al mío; y no es que me desbordaran, como el físico que es desbordado por Einstein, sino al contrario, se trataba de gente que hablaba de Wittgenstein cuando lo has leído hace veinte años.

SANTOS CAMPOS. *¿La denominada filosofía oriental no le dejó huella?*

GUSTAVO BUENO. Leí mucho al respecto. Pero cuando escribo la tengo como referencia negativa en el sentido en que es otra forma de pensar.

SANTOS CAMPOS. *¿Se puede ser filósofo (teniendo en cuenta la salvedad que usted ha hecho) sin tener un sistema filosófico?*

GUSTAVO BUENO. Hay muchas formas de hacer un sistema. Creo que todo el mundo es sistemático, le llamen o no le llamen; incluso Nietzsche. El sistema es una coordinación de cosas diferentes, y si no tienes sistema no sabes lo que dices. Otra cosa es que el sistema sea más o menos acusado, o más o menos amplio. Por ejemplo, un individuo que escribe sólo sobre cuestiones de ética no sabe por dónde ir por otro lado; que es lo que pasa en España. Es el caso de Savater. Quiero decir, para tener un sistema no se puede escribir siempre sobre lo mismo; para que el sistema empiece a despuntar se tienen que tratar

varios temas (ontología, gnoseología, antropología filosófica, filosofía moral, filosofía de la historia, filosofía política o filosofía del arte), porque no todo es ética... por ejemplo.

SANTOS CAMPOS. *¿Y en qué momento tiene la certeza de poseer un sistema o una filosofía, si bien en estado embrionario? ¿Y cómo caracterizaría este embrión?*

GUSTAVO BUENO. Muy tarde. Y no sabría decirle exactamente cuándo. Lo que hemos hablado antes acerca de las estructuras metafinitas me da la pista. Cuando crees tener unos procedimientos de organización y de crítica, y que éstos empiezan a recurrir y se extienden por otros lados diferentes. Los años que estuve sin escribir en Oviedo, la década de los sesenta aproximadamente, fue cuando fue cristalizando todo. Entonces creía poder medir el alcance de cualquier teoría nueva que saliera. En aquellos años tenía la impresión de controlar totalmente lo que había en filosofía, física, biología... Cuando las ciencias se empiezan a ramificar más todavía ya me desbordaron totalmente.

SANTOS CAMPOS. *Seguramente que para gozar de esa sensación de control es necesario tener ya el sistema más o menos perfilado.*

GUSTAVO BUENO. Pues sí, sin duda. Ahora bien, la perspectiva más importante era la lógica, y lo sigue siendo. Tener un planteamiento lógico (no gramatical) de la cuestión es fundamental. Y no por esto soy -como algunos me han dicho- un analítico del lenguaje; no, no: yo no analizo el lenguaje; el lenguaje es simplemente un instrumento para ver la estructura lógica del asunto en este momento, que es una cosa objetiva.

SANTOS CAMPOS. *¿Quizá por esto sea la lógica la primera parte del sistema, o el embrión del que hablábamos?*

GUSTAVO BUENO. No exactamente, porque la lógica no es exenta, sino que está *in medias res*. La lógica va saliendo de cada materia aunque dé la *casualidad* de que luego la lógica de una materia es igual a la de otra. No es un método axiomático por tanto.

SANTOS CAMPOS. *¿Hay alguna parte del sistema que considere acabada o suficientemente fundamentada?*

GUSTAVO BUENO. Ninguna. Pero lo que está más flojo -porque lo he abandonado últimamente- es la parte de la biología y la teleología, y la verdad es que no sé cómo voy a arreglarlo.

Santos Campos. *Para construir su teoría de la ciencia, ¿ha leído libros y artículos, se ha entrevistado con científicos, ha visitado laboratorios, equipos de investigación...?*

Gustavo Bueno. La he sacado directamente de los laboratorios, de los instrumentos y los experimentos, no de los libros, y por eso no es una teoría libresca. El problema, precisamente, era cómo encajar los libros con aquello.

Santos Campos. *Si bien cuando trabaja no tiene una noción clara de adónde va a ir a parar todo aquello, ¿podría, al día de hoy, echando la vista atrás, periodizar los avances en su sistema a lo largo de su vida?*

Gustavo Bueno. En absoluto. Simplemente estás metido en un desatino de ideas que van organizándose, y el control es una mera impresión subjetiva de lo que tienes entre manos, pero la realidad, o la materia, es la que es y por tanto la que pone el ritmo.

Santos Campos. *¿Ha mantenido epistolarios o conversaciones que hayan contribuido decisivamente a su pensamiento?*

Gustavo Bueno. Me han escrito muchas cartas pero muy pocas he contestado, por pereza fundamentalmente. Suponía mucha pérdida de tiempo, y yo no disponía de una secretaria. A veces quizá he podido parecer descortés. Pero a mí me ha importado un pimiento lo que dijeran de mí, y excuso decir lo que me importa ahora. Por ejemplo, hoy un antiguo alumno mío, Eladio de Pablo, director de teatro, me pone verde en el periódico. Si fuera cara a cara, viendo a un imbécil diciéndote una serie de cosas, quizá me molestaría algo y le respondería; pero, siendo por el periódico, en seguida se me olvida y por supuesto no se me ocurre responderle.

Santos Campos. *¿Cómo se articulan artículos y libros? ¿Son dos niveles diferentes de articulación? ¿Hay temas que hay que tratar en un artículo y otros en un libro...?*

Gustavo Bueno. Conforme sale. Los libros los escribo por encargo. Salvo *El animal divino*, que lo he escrito por mi cuenta: tenía la teoría y lo lancé. *El papel de la filosofía*, porque me obligó la gente a que contestara a un libro de Sacristán. *Ensayos materialistas* me lo encargó Taurus. Nunca hubiera escrito un libro sobre la felicidad por mi cuenta; ¡vamos, ni hablar! Es un libro de encargo. Encargo muy sabio por dos cosas: primera, es un tema que has tratado, y segunda, cuando te lo piden es que es un tema que está presente, luego es una razón más para prestarle atención y objetivizarlo. Los artículos, en cambio, suelen ser más espontáneos, de asuntos que crees importantes. El artículo es más ocasional, pero al final desemboca en los libros.

SANTOS CAMPOS. *Seguro que habrá habido encargos que ha rechazado.*

GUSTAVO BUENO. Sí, claro.

SANTOS CAMPOS. *De manera que si no hubiera recibido encargos no hubiera escrito apenas.*

GUSTAVO BUENO. No es que no hubiera escrito pero sí que hubiera escrito mucho menos.

SANTOS CAMPOS. *Pues es de agradecer, ¿no?*

GUSTAVO BUENO. Pues sí.

Desde la atalaya. Reflexiones sobre la vida y la filosofía.

SANTOS CAMPOS. *Señor Bueno, a punto de cumplir 82 años, se le ve dispuesto a seguir bailando bajo la lluvia a pesar de que el cese de la lluvia esté cada vez más cerca. ¿Produce melancolía saber que no le da tiempo a realizar todos los proyectos que tiene o, simple y alegremente, los proyectos se plantean a corto plazo? ¿Tiene enumeradas las cosas que le faltan por hacer, por si, a su muerte, hay discípulos que se las tomen como tarea filosófica? En resumen, ¿cómo se comporta ante lo que le queda por hacer?*

GUSTAVO BUENO. Estas preguntas *finales*, que plantean la gran contradicción de la vida, las responde cada uno según su carácter. La contradicción objetiva la formularon los latinos en los siguientes términos: *ars longa, vita brevis* (para que luego digan que la dialéctica es algo de la mente, y no de la realidad). Esto demuestra que no hay diseño inteligente: si estuvieras programado inteligentemente, tendrías una vida adecuada a los proyectos que

puedes tener. Ahora bien, tienes arte para largo, pero sabes desde hace tiempo que no tienes vida suficiente, y yo empecé a renunciar a muchas cosas desde hace años. Esto no me produce melancolía porque como no puede ser pues no puede ser y además es imposible. Aún así, ahora tengo cierta sensación de apresuramiento para desarrollar todo lo que tiene que ver con la teleología de los organismos. Pero como no sabes cuánto tiempo te queda de vida -yo calculo que unos siete u ocho años-, y además surgen cosas que no dependen de tu voluntad y que te impiden disponer de tu tiempo... Vamos, para ser sincero, con lo que hay escrito hay de sobra para que cualquier persona con la inteligencia y los intereses que tenga pueda escribir lo que quiera sin decirle yo nada. Yo hago lo que puedo y se acabó. Por hacer está todo. Si yo fuera músico diría que me falta el tercer movimiento; pero aquí es distinto: la sinfonía está incompleta desde el principio. Total, que si hubiera diseño inteligente tendría que vivir quizá 30 años más.

SANTOS CAMPOS. *Pero quizá pasados esos 30 pediría otros 30.*

GUSTAVO BUENO. Más de una vez lo he pensado y creo que no. A partir de ese momento es posible que empezara a repetirme, y lo que yo pudiera decir ya lo habría dicho o no lo diría ya jamás.

SANTOS CAMPOS. *¿Es la pasión el motor de la razón? ¿Cómo se relacionan?*

GUSTAVO BUENO. Creo que es lo mismo. Cuando estás razonando eres movido por una pasión enraizada en la materia en que estás metido, la materia te atrae racionalmente y el razonamiento es fruto de esta atracción. Sin atracción no habría razón, por tanto; luego toda razón es una razón apasionada. Y esta razón-pasión no decae a pesar de los años, porque el asunto sigue estando ahí.

SANTOS CAMPOS. *Kant dijo que Hume le había despertado del sueño dogmático de la razón. ¿Ha habido algún filósofo o científico o artista que le haya hecho despertar de algún sueño?*

GUSTAVO BUENO. Quizá no he tenido sueños nunca. He vivido en el mundo más vulgar imaginable, sin sueños. Mi actitud ha sido siempre muy práctica, en el sentido de que siempre he estado en constante acción racional y apasionada.

SANTOS CAMPOS. *¿Extraiga algunas enseñanzas de haber vivido pensando filosóficamente?*

GUSTAVO BUENO. Eso lo tienen que hacer otros. Uno mismo es imposible. Lo decía Bacon, "*de nobis ipse silemus*".

Santos Campos. *¿Ayuda la filosofía a llevar los años, el envejecimiento, la finitud?*

Gustavo Bueno. Ayuda en el sentido en que es parte de esa vida, lo que no sé es en qué medida influye. Por otra parte, yo no creo en lo que normalmente se entiende por libertad humana; creo en las libertades, en cuanto liberación de opresiones del tipo que sean. Es decir, al hablar de libertad hay que distinguir dos sentidos: "libertad de", entendida como ausencia de obstáculos, y "libertad para", entendida como poder o capacidad para hacer algo. Entonces, los que dicen que con Franco no había libertad de expresión y por eso no publicaban cantidad de carpetas que tenían escritas mienten, porque luego, a su muerte, no salieron a la luz; lo que demuestra es que aunque no les dejaran decir nada les daba lo mismo, porque no tenían nada que decir. Yo, en mis clases, explicaba a quien me daba la gana, si bien lo hacía con la suficiente abstracción para no levantar sospechas, y luego con tal de no mentar a Franco era suficiente, porque el policía que estaba allí para hacerte el informe no se enteraba de nada.

Santos Campos. *Mucha gente le preguntaría: ¿pero no se aburre todo el día leyendo y escribiendo?*

Gustavo Bueno. Les respondería que no tengo tiempo para aburrirme. Por otra parte, lo consideran aburrido bien por ignorancia o porque se dedican a otras cosas, ¡allá ellos!, porque algunos no se aburren viendo a Alonso dar vueltas con el coche o viendo bailar a un roquero. Cada cual se divierte con arreglo a su cultura. Es verdad que leer durante mucho tiempo, como escuchar durante mucho tiempo a Bach, te fatiga, y tienes que cambiar de actividad, pero no es aburrimiento sino fatiga.

Santos Campos. *¿Está satisfecho con lo que ha hecho a lo largo de su vida?*

Gustavo Bueno. Ni satisfecho ni insatisfecho. ¿Satisfecho de qué? Ha sido lo que ha sido y punto. Soy estoico en ese sentido. Precisamente, hace poco me llamaron de la radio para comentar una encuesta que unos americanos habían hecho para cartografiar la cantidad de felicidad que hay en el mundo. Los más felices son los habitantes de una isla del pacífico y España queda en el puesto cuarenta y tantos. Empiezo a hablar de lo *sui generis* de una encuesta de este tipo que no puede tener más sentido que el de detectar lo contento que está el consumidor en cada país, del buen salvaje como modelo de felicidad más pleno cuantitativamente hablando a la luz de los resultados de la encuesta… y empiezo a notar que se aburren. Y me dicen, en tono de tertulia, "pero usted ha escrito un libro sobre la felicidad, que es muy abstracto…" "No, no, es muy concreto, y además, España tenía que haber obtenido un mejor puesto, porque tenemos una

princesa, que va a ser reina, que se llama felicidad". "¡¿Cómo es eso?!" "Pues porque Leticia viene de *letare*, que es mamar, y el hombre más feliz es el niño cuando mama, por lo que la felicidad es una cosa de mamones; y otra cosa más escabrosa que no se la quiero decir". "¡¡No, no; dígala usted!!" "Pues que esto tiene que ver con *fellatio*, que es otra forma de mamar".

SANTOS CAMPOS. *¿Cómo se relacionan el tipo de persona que se es con el tipo de filosofía que se hace?*

GUSTAVO BUENO. Es lo mismo, aunque luego se observen diferencias. Me dicen que hablando resulto soportable y escribiendo insoportable.

SANTOS CAMPOS. *¿Hay filosofías de izquierda y filosofías de derecha o se trata de elaborar ideas lo más derechas posible más allá de esa distinción?*

GUSTAVO BUENO. Decir que Aristóteles o Kant eran de izquierda o derecha no tiene sentido: eran distintos como individuos, filosofaron en contextos distintos, y dieron lugar a filosofías distintas. Si bien la filosofía puede tener un componente ideológico, reducirla a ideología no tiene sentido porque entonces no se entiende nada, porque se pierde la perspectiva de los problemas reales y los caminos posibles de solucionarlos de forma realista. Esa clasificación, que es política, se puede entender como

defensores del Antiguo Régimen o como defensores del Nuevo Régimen. Hoy, filósofos o escritores de derecha, en sentido estricto, que digan "¡Por Dios, por la Patria y el Rey", no hay, porque ya no hay derecha. De la misma manera que hoy no hay nadie que defienda el esclavismo.

SANTOS CAMPOS. *¿Filosofando uno se hace más libre o se hace mejor o para ello previamente tiene que ser bueno?*

GUSTAVO BUENO. Haces lo que eres. El obrar hace el ser, que decían los latinos, *operari sequitur esse*.

SANTOS CAMPOS. *¿Hay algún itinerario que sugiera para introducirse en su obra?*

GUSTAVO BUENO. Leer cualquier libro entero, que es la manera de que el lector se dé cuenta de cómo funcionas, si tiene entendederas suficientes. Y una vez que ha entendido, si le interesa que siga leyendo. Y esto vale para mí y para cualquier autor, y para cualquier libro porque todo libro es inteligible por sí mismo. Por otra parte, uno puede tener la mala suerte que tuve yo cuando leí de estudiante a Ortega por primera vez. Entonces yo era un melómano, y leí *Musicalia*, donde habla de Debussy, y, por supuesto, me defraudó, porque no tenía ni idea de música. Luego, con el tiempo, cuando leí otros textos, lo redescubrí.

Santos Campos. *¿Se filosofa para vivir mejor?*

Gustavo Bueno. Yo no creo que se haga filosofía o matemáticas para algo sino por algo. Otra cosa es que un trabajador de hacienda, ante un problema, aplique todas las matemáticas que pueda para resolverlo. Pero cuando se hace filosofía o matemáticas no es para algo sino simplemente porque se ven determinados asuntos contradictorios o problemáticos y hay que explorarlos. Entonces, ¿para qué sirve la filosofía?, para resolver problemas que están ahí, y siguen estando, aunque el que hace la pregunta no los vea, lo cual es problema suyo. Es más, se podría decir, llegado el caso, que la filosofía sirve para acumular las razones necesarias para despreciar a mucha gente que de otro modo no podríamos despreciar con razón. Recuerdo ahora lo que sobre esto decía un estoico, Crates, "la filosofía sirve para ver a los generales como conductores de asnos". Y yo no digo sólo a los generales sino a mucha gente. No podría darme cuenta de lo imbécil que es mucha gente por la manera que tiene de plantear las cosas, la ingenuidad, la fatuidad... si no me hubiera dedicado a estas cosas. Qué duda cabe que esto puede levantar contra ti muchos odios y que hay que saber llevarlo.

Santos Campos. *Si entendemos la filosofía como un mapamundi, ¿cuáles son las coordenadas fundamentales del suyo y qué aporta o en qué se distancia de otros ya existentes?*

Gustavo Bueno. Una consideración previa. Un mapa geográfico lo puedes contrastar con la realidad y decir que el lago, el río o la cordillera no están representados en el mapa. Sin embargo, un mapamundi filosófico, sobre la realidad en sentido filosófico, se construye a partir de otros previos, en confrontación con ellos, pues no hay posibilidad de contrastarlos con la realidad por la sencilla razón de que no conocemos la realidad. El sistema se traza, en este sentido, frente a otros sistemas (Platón, Aristóteles, Kant...), y el sistema o mapamundi resultante no es que sea el real sino que aparece como una nueva propuesta en el que se cierran unos caminos y se abren otros.

En segundo lugar, establecer aquí las coordenadas del materialismo filosófico sería demasiado largo, pero no podemos dejar de mencionar la idea de materia, tanto en un sentido ontológico general como especial.

Santos Campos. *¿Qué relación hay entre el saber filosófico y lo que se entiende normalmente por saber vivir?*

Gustavo Bueno. Podemos entender el saber vivir en un sentido etológico como la inteligencia práctica que cualquier mamífero debe tener para vivir en el entorno. En el caso del hombre, ejemplos de este saber práctico son el ser capaz de ganar dinero, de administrarse bien, etc. Este saber técnico o prudencial se aprende en el grupo o la sociedad a la que perteneces, y por eso es muy distinto

el saber vivir de un español de ahora al de hace cuatro siglos o al del egipcio del imperio antiguo. Pues bien, la filosofía no añade nada a este saber vivir que el individuo debe tener; si un individuo espera que un filósofo le diga lo que tiene que hacer para vivir, mal asunto; es algo que ya tiene que saber él por su cuenta, y si no lo sabe peor para él. Sin embargo, el saber filosófico es fundamental cuando se trata del saber vivir no de los individuos sino de las sociedades, cuando aparecen magnitudes colectivas como pueda ser un Estado o una comunidad científica. Es entonces cuando la filosofía es insustituible, sobre todo como elemento crítico que evite caer en fundamentalismos religiosos del tipo "¡todo está en Dios!", o científicos al modo de "¡todo es química!" o políticos como "¡todo por la patria!".

SANTOS CAMPOS. *¿Y qué tiene la filosofía para que –según se dice– cada uno tenga la suya?*

GUSTAVO BUENO. Eso es mentira. Lo decía Bergson, "todos tenemos nuestra filosofía y la de Spinoza". La filosofía de la gente es muy limitada, se puede tipologizar en cuatro o cinco cosas. Basta con las filosofías clásicas (Platón, Aristóteles, estoicos, epicúreos y escépticos) para clasificar todo el mapa individual.

SANTOS CAMPOS. *¿En qué radica el compromiso del filósofo con el presente?*

GUSTAVO BUENO. En atacar los problemas del presente, en no rehuirlos. Son problemas totalmente abiertos, no solucionados por la política, la ciencia o la religión. Hay que coger el toro por los cuernos para ver qué se puede decir.

SANTOS CAMPOS. *¿Por qué piensa la gente que el filósofo es un tipo raro que piensa rarezas y las dice de forma que sólo las entienden él y los del gremio?*

GUSTAVO BUENO. Porque la gente es ignorante e imbécil, y qué va a decir; si fuera inteligente se callaría. Por ejemplo, en la Universidad –por no hablar de la política– conoces físicos, abogados, ingenieros completamente imbéciles que te dicen "¡¿y qué sacas tú con la filosofía...?!" y otros que no lo son. Gente que, en el mejor de los casos, puede saber mucho de su asignatura pero completamente imbécil, y que a lo mejor le dan el premio Nobel, pero qué más da.

SANTOS CAMPOS. *¿Está nuestro presente abonado filosóficamente, sembrado por compromisos filosóficos, y cómo influye esto en la política internacional?*

GUSTAVO BUENO. Esto es una cuestión histórica y sociológica que varía por circunstancias muy diversas. Actualmente, los científicos, en sus ramas, creen ocupar el papel de la filosofía dando por supuesto que tienen las cla-

ves de la realidad. Hay un consenso a nivel mundial según el cual las claves de todo las tiene la ciencia. Este hecho influye muchísimo en la marcha de las empresas, de las universidades, de los países…, lo cual produce un alejamiento e incluso una obturación de los problemas filosóficos, salvo excepciones de gente inteligente que enseguida se da cuenta de ellos y empieza espontáneamente a hacer filosofía y, por otra parte, a descubrirte el Mediterráneo. Por otra parte, en España en la época del franquismo, la filosofía, o, mejor, la enseñanza de la filosofía, estuvo más extendida que nunca socialmente al servicio de la teología: nunca ha habido en la enseñanza secundaria tantos profesores de filosofía como entonces. Y esto, de nuevo, no se debe a razones filosóficas sino históricas o sociales. O podríamos hablar de lo que pasó en los siglos VI y VII cuando, después de la filosofía griega y romana, la filosofía desaparece tragada por la teología y de la mano de ésta vuelve a aparecer cuando, por ejemplo, Santo Tomás se da cuenta de que no está explicando la Biblia sino Aristóteles.

SANTOS CAMPOS. *La madurez filosófica se alcanza normalmente a partir de los 50, mientras que un poeta, por ejemplo, puede haber escrito su obra antes de los 30. ¿Cómo explica este hecho?*

GUSTAVO BUENO. Habría que precisar. Se suelen citar las matemáticas, la poesía o la música como actividades que permiten una gran precocidad. Y según, porque las obras de Mozart niño, siendo hermosas, son incomparables a las de madurez, a pesar de que murió a los treinta y tantos. Por otro lado, un novelista puede necesitar una experiencia como pueda necesitarla el filósofo. Hoy día, sin embargo, los novelistas –que los hay a docenas- escriben sin tener ninguna experiencia que contar, por lo que no hay apenas grandes novelas; escriben, por ejemplo, películas que han visto, pero nada propio. La filosofía, en cambio, exige madurez por la misma necesidad de informarte del mundo que te rodea; por precoz que sea un individuo, es imposible enterarse de lo que pasa, medir y sopesar el valor de las cosas al margen de un sistema. Y este sistema no se crea como una sinfonía, sino que sale de la materia, de la realidad, en los momentos oportunos, cuando esa materia se ha trabajado lo suficiente. Y porque cada vez lleva más trabajo estar informado del mundo que nos rodea, es más difícil y, a la vez, necesario, que surjan filósofos.

SANTOS CAMPOS. *¿Puede llegar un momento en que sean necesarios varios individuos para forjar un sistema filosófico de la misma manera que hoy día son necesarios varios científicos para llevar a cabo un programa de investigación?*

GUSTAVO BUENO. De hecho, siempre ha sido así. Un sistema filosófico no es obra de un individuo; en él

concurren muchos, tanto para su cristalización como para su desarrollo. Y no es porque la filosofía sea un trabajo en equipo sino porque para hacer filosofía tienes que estar bien equipado. Por ejemplo, lees la *Crítica de la Razón Pura* y parece una obra cerrada, como caída del cielo, pero es impresionante la cantidad de conversaciones, lecturas, comentarios que tiene detrás.

SANTOS CAMPOS. *Por lo que hemos dicho antes, podríamos decir que la actividad filosofica es política, ¿pero es también ética?*

GUSTAVO BUENO. Depende de lo que se entienda por ética. Política, sí. No puedes hacer filosofía sin saber que hay un individuo gobernando que se llama Zapatero e ignorando –como hacía Plotino– tu compromiso con el presente, tu responsabilidad, la obligación de posicionarte y las implicaciones de lo que dices aunque sea políticamente incorrecto. Sin embargo, si la ética se entiende como el cuidado por los cuerpos de los demás y de uno mismo, la medicina es una actividad mucho más ética que la filosofía. La filosofía puede definir lo que sea la ética o determinar el alcance de una teoría ética, pero la práctica ética es otra cosa. Y cuando la filosofía contribuye a promover comportamientos éticos en tanto filosofía política, la ética está subordinada a la política. De hecho, ya Platón entendió la filosofía como una actividad política.

SANTOS CAMPOS. *¿Cómo explicaría la paradoja en la que vive sumida mucha gente consistente en ser infeliz por un ansia de felicidad (la cual, por cierto, arrastra a la miseria a otra mucha gente)? ¿En qué medida debería replantear los términos de su vida, eliminando algunos, introduciendo nuevas relaciones o valoraciones entre los restantes, etc.?*

GUSTAVO BUENO. Primero habría que determinar qué es lo que busca la gente con la felicidad. A lo mejor, no tener espasmos por la noche, o no tener sarpullido, o tener una chuleta todos los días para comer... Es decir, primero tiene que pensar sobre esta cuestión, porque para la mayoría la felicidad opera como un mito, que es lo que hay que disolver. La felicidad es una idea de origen teológico, inventada por Aristóteles, para quien sólo Dios es feliz. Cuando Dios desaparece, queda la idea, y sigue funcionando, como he dicho, como idea metafísica para mucha gente que quiere ser feliz sin saber lo que es ser feliz, es decir, sin saber lo que quiere. Es del género tonto afirmar la felicidad como un imperativo, y más aún sin determinar su significado. Yo pienso como Aristóteles: sólo Dios puede ser feliz, por lo que no tiene sentido que el hombre se plantee la felicidad como una meta, ya que cae –como digo– en un planteamiento metafísico al comportarse como Dios, con todos los problemas prácticos que ello conlleva. En Santo Tomás, por ser cristiano, la cosa cambia. Como Dios se ha hecho hombre, el hombre

puede ser feliz, puede ser como Dios. En resumen, la idea metafísica o mítica de felicidad hay que apartarla. Entonces, a quien me dice "ser feliz es estar satisfecho o contento", yo le digo que a eso lo llamo satisfacción o contento, pero no felicidad. Por otra parte, la felicidad se entiende de mil maneras, por lo que no deja de ser algo muy confuso. En el libro que le he dedicado a este tema, analizo la felicidad de Electra. Cuando Electra se da cuenta de que su madre, Clitemnestra, y Egisto han matado a su padre, Agamenón, consigue que su hermano, Orestes, mate a los asesinos del padre. Y con los alaridos de la madre de fondo, Electra da gritos de felicidad, porque de esa manera se cumple el destino.

SANTOS CAMPOS. *¿A qué se debe y cómo corregir la nueva figura del adolescente aburrido-consentido de una estupidez amoral tremendamente peligrosa para los demás?*

GUSTAVO BUENO. Es un subproducto del Estado del bienestar. Como el adolescente encuentra formas de vivir sin molestarse demasiado se aburre. Se aburre porque tiene de todo, y lo consigue con pedirlo, sin esfuerzo. Está como soñando, idiotizado. Se trata de un problema social que sufren principalmente padres y profesores. Son un grupo de vagos y pobre gente que en lugar de atajarlo de alguna manera se les deja por ahí que consuman. Y, además, cada vez se quedan más descolgados del resto de

jóvenes que están bien despiertos y saben lo que quieren; que esta es la segunda parte del problema.

SANTOS CAMPOS. *Suponiendo que la tragedia de la vida consista en que a medida que sabemos lo que es la vida nos van quedando menos años de vida, ¿qué se tendría que enseñar en las escuelas y en los institutos?*

GUSTAVO BUENO. Yo no creo que aprendamos a vivir; aprendemos a andar, a leer, a resolver problemas... Si me pregunta por el criterio para determinar los contenidos que enseñar, le diría que lo primero el alumno tiene que ser crítico. En la enseñanza media es fundamental la tarea de destruir idioteces, mitos como el de la libertad, la felicidad, la conciencia, la democracia... Y para este fin el papel de la filosofía es fundamental, aunque este papel depende totalmente del profesor de filosofía, de si es capaz de conectar con los alumnos en torno a estas cuestiones. Recuerdo ahora una anécdota que pone de manifiesto lo que quiero decir. Hace seis o siete años me llamaron de Avilés para que les hablara a un grupo de objetores de conciencia e insumisos que estaban entonces con manifestaciones apelando a la conciencia y a la libertad para negarse a ir a la mili. Voy allí y antes de entrar me dicen que tenga cuidado con ellos que eran muy levantiscos y que el día anterior habían abucheado al general Manzano. Entro en la sala y me encuentro un espectáculo para andar con cuidado. Unos doscientos individuos con cade-

nas, chaqueta de cuero, pelos punqui... Mi primera tarea, dado el murmullo que había, fue hacerme oír. Les lanzo dos argumentos para que entren al trapo. "¡O sea, objeción de conciencia porque no queréis ir a la mili porque vuestra conciencia os lo dice!; ¡¿entonces yo no tengo conciencia porque he ido a la mili? ¡¡Esto es un insulto intolerable!!" También les hice ponerse en situación de guerra. Les conté la historia de aquel general de la Rovere. En plena guerra mundial le cogen unos partisanos para fusilarlo, y les decía "¿por qué me vais a fusilar, si no me he metido con nadie?" Pues precisamente por eso, porque no se puede vivir al margen, porque hay que tomar partido. Esto les impresionó mucho y poco a poco empezaron a prestar atención unos y otros. A partir de ese momento, estuve dos horas largas hablando de la libertad y de la conciencia, intentando triturar el uso mítico de las mismas. Poco a poco se iban tranquilizando cada vez más y al final les dije, "bueno, a ver, ¿alguna cuestión, alguna objeción...?" No dijeron ni palabra; se quedaron cabizbajos. "Pues a meditar. Adiós". Y al mes me llamaron de Canarias, para que, a un grupo de características parecidas, fuera a darles la misma conferencia, porque había uno que había estado en Avilés y le había gustado mucho.

SANTOS CAMPOS. *Para mostrar la importancia de las ideas, ¿podría citar algunas ideas falsas o mitos a partir de las cuales actúa la gente y los problemas que acarrean tanto a nivel privado como público?*

GUSTAVO BUENO. En primer lugar, por principio, todas las ideas falsas tienen un fundamento real, por lo que habrá que decir por qué son falsas, porque no todas lo son de la misma manera. O dicho de otra manera: toda idea con fundamento tiene un desarrollo falso e ideológico que hay que destruir dada la influencia nociva que tiene fundamentalmente en el comportamiento público. En segundo lugar, decir que prácticamente todas las ideas con las que se mueve la gente son falsas. Podríamos hacer un breve censo. Por ejemplo, en el terreno político, ideas generales como puedan ser la de Izquierda, la idea de Humanidad, la de Cultura, la de Libertad, la de Democracia, la de Socialismo... Todas estas ideas, por su generalización, acaban siendo falsas por la desconexión con sus fundamentos. Ya Gaston Bachelard nos advirtió del peligro de las ideas generales, por su confusión, inutilidad y los riesgos que entrañan. Pero la teoría de Bachelard cae en su propia trampa, porque la idea de idea general es también una idea general. Así que hemos de precisar qué tipo de ideas generales. Por ejemplo, nadie puede negar que la idea de libertad tenga fundamentos reales de carácter etológico. Cuando a un pájaro, encerrado en una jaula, que no deja de picotear los barrotes, le abres la puerta y sale se le puede considerar libre. En este sentido, el fundamento real de la libertad es la liberación, tanto en los animales como en el hombre. Y en este sentido todo el mundo quiere ser libre. Pero ¿qué quiere decir esto? Nosotros distinguimos dos acepciones de libertad, y

hablamos de libertad-de y libertad-para. Por libertad-de entendemos ausencia de coacción u obstáculo para hacer algo. Así, el pájaro en la jaula o el individuo en la cárcel no tienen libertad-de. Esta libertad es la que quiere todo el mundo en la medida de sus posibilidades, y es común a los animales y a los hombres. Por otro lado, la libertad-para es la capacidad para hacer algo, y precisamente por hacerlo te haces libre (al margen de que tu voluntad sea o no libre, tal como lo plantearía la teoría clásica del libre arbitrio). Es decir, eres el resultado del conjunto de determinaciones de tu cerebro, tu medio, tu educación... por las cuales decides hacer algo, por ejemplo, un proyecto de vida, y libres serán todos los actos por los que se realiza dicho proyecto, por lo que libre no es un acto aislado, sino aquel acto que, en solidaridad con otros -todos juntos, por tanto-, realiza cooperativamente ese proyecto de vida. Por tanto, como ya dijo Santo Tomás o Schopenhauer, hay cantidad de cosas que, siendo voluntarias, no son libres, porque para hablar de libertad la persona tiene que quedar comprometida en su acción, compromiso que no puede ser posible -como digo- sin determinaciones. Schopenhauer decía que vivimos porque nos empuja nuestra voluntad, no porque nosotros queramos, aunque luego racionalicemos ese hecho de una u otra forma y se canalice por el yo volitivo; por lo que esa voluntad por la que vivimos no es libre. Otro ejemplo. No hay libertad de pensamiento; el pensamiento, si es científico, no es libre. Yo no puedo decir libremente que dos y dos son cinco

porque no estoy diciendo nada; si estoy razonando aritméticamente, tengo que decir que son cuatro y no tengo libertad para decir otra cosa. Por tanto, el concepto de libertad-para no implica voluntariedad sino determinación y realización de un proyecto a partir de la misma y por el que, en caso de ser realizado, podremos considerar libre a una persona que actúa de esa determinada manera. Luego es absurdo definir la libertad por la voluntad, o por el ego, porque muchos componentes de ésta no son libres. Como decía Aristóteles, si la voluntad busca el bien (el problema es qué es el bien, pero ahora no importa), no puede ser libre; o, según la célebre fórmula de Pascal, "todo el mundo busca el bien aun cuando va a ahorcarse". Pues bien, hoy día predomina una idea mítica de libertad al no distinguir estas dos acepciones distintas aunque inseparables reduciendo la libertad-para a la libertad-de. El resultado es que todo el mundo pide la libertad, pero sin aclarar lo que quiere decir con eso, por lo que se produce una confusión tremenda. Concretamente, puedes pedir libertad de prensa, o libertad de asociación, pero cabe preguntarte, ¿pero libertad para qué? Porque si pides libertad de prensa es porque puedes publicar algo que no te dejan. Y por esto la libertad está relacionada con el poder, con la capacidad para hacer algo, con la potencia de obrar. Esta potencia es teleológica, tiene un fin propuesto o determinado por la propia potencia. Por tanto eres libre cuando puedes llevar a cabo proyectos que se van haciendo en el propio proceso. Proyecto que, si es importante, no

depende sólo de ti sino del contexto que te rodea, por lo que ni siquiera eres libre para realizarlo tú solo. Así que el que se cree que es libre es un imbécil, y cuantos más haya pues más problemas tendremos. Y algo parecido pasaba cuando en la Transición se entonaban por todas partes canciones para la libertad sin dar a entender para qué. O cuando se dice que con la democracia ha llegado la libertad porque cada uno elige libremente a su representante. ¿Pero si no se conocen a los representantes, ni los programas políticos, etc.? Y sin embargo la libertad moviliza a mucha gente.

Pues lo mismo que pasa con la libertad pasa con la felicidad. En *El mito de la felicidad* planteé la siguiente cuestión: ¿cuál es la razón por la cual la felicidad ha sido erigida en ideal de la humanidad? ¿Por qué –como dice Séneca- todos los hombres quieren ser felices? Si bien esta pregunta da por supuestas dos cosas difícilmente demostrables, a saber, que todos los hombres tienen una idea de *felicidad* (desde el Neanderthal hasta cada uno de los individuos que viven hoy día) y que *todos* quieren ser felices, yo planteo la siguiente hipótesis de trabajo. La aspiración a la felicidad supone la división en clases de una sociedad, de manera que las clases dominantes, que poseen la mayor parte de los bienes de esa sociedad (capitales, propiedades, poder político y social, artefactos, alimentos, esclavos...), están obligadas a seguir controlado la sociedad no porque así sean felices sino por la voluntad de poder o el imperativo social de que la sociedad siga organizada y siga

adelante. Y, si bien el que domina no tiene por qué sentirse feliz –incluso se puede sentir el ser más desgraciado del mundo-, lo que está claro es que el dominado se siente infeliz porque tiene que arar las tierras, ir a la obra o a la fábrica o adonde sea mientras que el otro vive en la opulencia. Por esto, como decía Goethe, "la felicidad es de plebeyos"; es decir, sólo los esclavos o plebeyos quieren ser felices, esto es, equipararse al amo, al señor. Esto se ve muy bien en *Viridiana*, de Buñuel. Hay un momento en que los dueños han abandonado la casa y se quedan solos unos pobres decrépitos que piensan que los dueños son muy felices por el palacio que tienen, las viandas, etc., y quieren ser felices y, al querer ser como sus dueños, lo destrozan todo, que es el escenario que se encuentran los dueños cuando vuelven. Y de la misma manera, en democracia, la gente busca la libertad porque quiere tener el poder que tiene el otro. Y lo mismo pasa con la igualdad. Bobbio, entre otros, dice que la esencia de la democracia es la igualdad, tesis que ha influido mucho en el socialismo de Gonzalez y otros. Es decir, yo reclamo la igualdad con aquél que tiene más que yo. Ahora bien, la democracia introduce, si no más, al menos tantas desigualdades como había antes. Y esto se ve muy bien en un estudio que hice hace años sobre el tributo a petición de unos asesores de Hacienda. Una de las conclusiones que saqué fue que el famoso impuesto progresivo sobre la renta, que es el instrumento fundamental de las políticas socialdemócratas para conseguir la igualdad entre los miembros de una

sociedad - puesto que hace tributar más a quien más renta tiene-, lo que hace es legitimar al millonario, porque un millonario que ha pagado la parte correspondiente que le toca ya tiene derecho a tener sus millones. "Yo tengo derecho porque he pagado mis impuestos", como dicen los americanos. Y digo esto sin entrar a considerar la catástrofe que supondría eliminar las diferencias de renta, lo que supondría el final del capitalismo, en el cual está inmersa la socialdemocracia, que es un híbrido entre capitalismo y socialismo, razón por la cual fue siempre considerada por los comunistas como fascismo. Es decir, que si el impuesto se convierte en confiscación con el fin de lograr de una vez por todas una sociedad igualitaria se acaba el sistema en el que estamos. Y esto, de nuevo, plantea los problemas sobre el significado de la libertad en una democracia de mercado. Así se ilustra el hecho de cómo la idea de libertad, que tiene un fundamento, que no es mitológica, por desarrollos confusos de la misma, se convierte en un componente ideológico al aplicarse a otras cosas que conduce a la gente a no saber lo que pide. Y habría mucho que decir respecto a otras ideas, como, por ejemplo, la idea de Dios.

SANTOS CAMPOS. *Nadie pone en duda el progreso científico y tecnológico a lo largo de la historia. Sin embargo, en términos morales parece que el progreso no está tan claro. ¿Cómo se conectan ambas dimensiones humanas históricamente? ¿Son tan distintos sus ritmos que pueden marchar como dos rectas paralelas, sin llegar a encontrarse?*

GUSTAVO BUENO. Es una pregunta clásica, fundamental, que ya fue planteada por Rousseau en su *Discurso sobre las artes y las ciencias*: ¿ha contribuido el progreso de las artes y las ciencias al progreso de la humanidad en términos morales? Es otra pregunta difícil de abordar rápidamente. Para poder responderla hay que aclarar la idea de progreso, que es central en la filosofía contemporánea a partir del siglo XVIII, con Condorcet, Turgot, Spencer, Darwin... Toda gran idea –y ésta lo es-, por razones de método, postulamos que procede de una idea muy humilde. Por ejemplo, la idea de evolución –que es la gran idea del XIX- brota de la *evolutio poetarum*, que no era otra cosa que el rollo de pergamino que había que desenrollar para poder leerlo y ese desenrollo era la evolución. Y esta metáfora, aplicada por Wolff a la evolución del huevo (y todas las teorías de la preformación y la ontogénesis están basadas en esto), lo que pone de manifiesto es que en el rollo enrollado está ya todo escrito y al desenrollarlo se desarrolla la preformación ahí impresa; luego en el huevo, o en la semilla, está escrito todo lo que va a ser el futuro ser vivo. Aquí la evolución tiene un sentido ontogenético que luego Darwin aplica a las especies: las especies no han sido creadas por Dios sino que van desplegándose a partir de un núcleo. Y, en este sentido, la evolución va unida al progreso y se empieza a hablar de evolución progresiva con Spencer. Spencer entiende la evolución como el paso de lo homogéneo a lo heterogéneo y de lo indiferenciado a lo diferenciado, y así es como la evolución implica la

aparición de la complejidad. Pues bien, esta idea se aplica tanto a las especies en biología, como a la técnica o a la música o a la historia cuando se habla de la evolución de la Humanidad. Pero el que haya una evolución no implica que hay un progreso –se entiende hacia lo mejor-, porque una sinfonía de Mahler no puede decirse que sea mejor que una de Mozart porque sea más compleja, porque esté más evolucionada; es más, la grandeza de Mozart quizá estribe en que es capaz de hacer lo complejo sencillo, es decir, en que maneja mejor la complejidad. Dicho esto, y centrándonos en el problema planteado, es necesario –como dije- definir la idea de progreso. La idea de progreso alcanza sentido pleno, positivo, cuando se puede aislar una línea de desarrollo donde hay un criterio (que no puede ser la complejidad, porque ésta puede ser una condición necesaria pero no suficiente) que permite medir el desarrollo en términos de mayor o menor desarrollo, términos a los que ha de corresponderse un mejor y peor en función de unos fines. Un ejemplo. Si tomas un vehículo, y tomas como criterio la velocidad de movimiento y la economía del mismo, puedes afirmar un progreso entre moverse a pie, a caballo, en coche, en tren o en avión. Entonces hay un progreso en los vehículos, aunque no siempre implique un ir hacia lo mejor, porque moverse a determinadas velocidades puede ser peor en según qué casos. Podemos constatar otro progreso en el armamento si nos atenemos a la secuencia que va de la piedra al misil pasando por la flecha o la pistola, pero en este caso el progreso se entiende como capacidad de producir un mayor número de muertos por hora. Quiero decir, que este progreso en el armamento es mejor para ganar una guerra, pero no mejor en general. Por otro lado, hay que tener en cuenta otra ley darviniana a este respecto, y es que el progreso en una línea suele bloquear el progreso en otras dando lugar a la lucha por la vida entre distintas especies. Entonces la vida y el progreso son contradictorios entre sí. Y, para terminar, respecto al progreso moral hay que hacer las mismas consideraciones. Podemos hablar de progreso moral en función de las líneas de costumbres que seamos capaces de distinguir en una sociedad y de los criterios que establezcamos para valorar las mismas. Si consideramos el canibalismo como una forma de ingerir proteínas, como una costumbre a erradicar, diremos que las sociedades que han dejado de ser caníbales son moralmente mejores o que han progresado moralmente. Si, por otro lado, consideramos como ideal la convivencia pacífica y dialogada en el ágora o en torno a una mesa, pues la vida vertiginosa de las ciudades no es un progreso sino más bien un regreso. De manera que la casuística es tan enorme que no me atrevería a hablar de progreso en general, sino sólo en algunas líneas y según unos criterios. Es difícil hablar de progreso moral cuando, comparada la cantidad de gente que muere hoy día por las guerras, el hambre, la delincuencia, el terrorismo…, con la que moría en la Edad Media, vemos que es mucho mayor ahora tanto en términos absolutos como en porcentajes. Y si hoy día se

producen mayor número de muertes es por las condiciones técnicas del momento, lo cual está relacionado a su vez con el progreso técnico. En ciencia, sin embargo, el criterio necesario –que, por otro lado, es puramente interno– para poder hablar de progreso es claro: el poder. Una ciencia es más compleja, está más desarrollada, cuando contiene explicaciones de las fases anteriores de la misma; a saber, la geometría de hoy es más compleja que la de Euclides porque contiene a ésta como un caso particular de geometría elíptica. En este sentido, decimos que hay teorías científicas o filosóficas más potentes que otras, pero si hablamos de música o de poesía la cosa ya no está tan clara.

SANTOS CAMPOS. *La moral no es el motor de la historia pero sí puede ayudar a encauzarla. ¿Son los derechos humanos cauces normativos suficientes para afrontar problemas de nuestro presente como el hambre y las profundas desigualdades y/o injusticias? ¿O es un problema de falta de instituciones capaces de hacer que se cumplan o de otros factores que tengan que ver con el sistema económico?*

GUSTAVO BUENO. ¡También... vaya preguntita! Primero, yo no creo que se pueda decir sin más que los códigos normativos sean simplemente formulaciones superestructurales que no influyen en absoluto en el curso de los tiempos. Porque cuando un código normativo arraiga en el proceso social, es decir, cuando sale del papel

y empieza a ser aceptado socialmente –y es entonces cuando empieza a funcionar, cuando se empieza a aplicar normativamente, coactivamente, ya sea por la presión social o política–, ese código canaliza totalmente las posibilidades de acción, coartando unas y abriendo otras. Aquí viene a cuento el concepto de norma que utilizamos en el materialismo filosófico. Definimos la conducta humana como una conducta normativa; la norma, por tanto, es el criterio para diferenciar la vida animal de la vida humana. El equivalente a la norma en la conducta humana sería, en la conducta animal, la rutina, que tienen otras leyes distintas a las normas. El siguiente ejemplo aclara la diferencia. Cuando un elefante se quiere refrescar y tiene un lago cerca, utiliza la trompa para coger agua y echársela por encima; cuando no tiene agua, utiliza arena. Sin embargo, un musulmán, que tiene prescrito como norma hacer cinco o seis abluciones al día, cuando no tiene agua a mano, coge arena y hace lo mismo. Aparentemente, visto desde fuera, se podría decir que hacen lo mismo, pero hay una diferencia en el comportamiento de uno y otro muy importante. En pocas palabras se resumiría en lo siguiente: el elefante se rige por el termostato de su organismo, y el musulmán por el reloj y por la Meca, de manera que la conducta del musulmán está desconectada del reloj térmico inmediato y está determinada por la historia y por la sociedad que le envuelven. Y puesto que las normas no vienen del cielo, sino que de algún modo brotan de las rutinas, un modo de explicar el origen de las normas en

los grupos humanos –proceso que, por otra parte, ha sido muy lento- sería el siguiente: las normas proceden del conflicto de rutinas a modo de rutinas victoriosas, y porque las normas victoriosas no suprimen las vencidas sino que éstas pueden seguir funcionando -aunque en un orden menor- cabe la libertad de desobedecer o incumplir las normas comportándote de un modo alternativo, libertad que no hay para incumplir las rutinas, porque si hace mucho calor y no te refrescas te deshidratas y te mueres. Entonces, según esto, para que unas normas empiecen a arraigar en una sociedad, interpretadas como conductas victoriosas, es necesario que un grupo social haya dominado a otro, ya sea venciéndole o convenciéndole, por lo que siempre hay un conflicto latente más o menos intenso. De manera que la marcha de una sociedad está determinada internamente por las normas impuestas por el grupo dominante, por lo que los procesos sociohistóricos no son separables de los códigos normativos. En definitiva, la eliminación de las normas de un grupo social (normas que van desde las lingüísticas a las tecnológicas, pasando por las morales, éticas, jurídicas, religiosas, etc.) implica su descomposición (que no tiene porqué significar eliminación física del mismo aunque sí cultural). De hecho, este es el criterio que utilizan los paleontólogos: identifican un yacimiento humano distinguiéndolo de otro que no lo es porque ven una norma, una piedra tallada frente a otra que no lo está, porque la talla implica una actividad normada.

Pues bien, dicho lo que es una norma, ahora podemos responder a la pregunta que me hacía. Creo que los derechos humanos no son suficientes para resolver los problemas de nuestro presente. Porque los derechos humanos son normas hechas desde las victorias pretéritas, y los problemas son nuevos cada vez, y entonces o esas normas se reinterpretan en cada caso y surgen normas nuevas o realmente no sirven. Por otra parte, los treinta artículos de los derechos humanos son unas normas universales cuya novedad es muy discutible, porque una por una están ya reconocidas por diferentes sociedades. Es interesante recordar a este respecto las críticas que recibe la declaración de los Derechos del Hombre de la Asamblea francesa de 1793 –que es la fuente de inspiración de la declaración de los Derechos Humanos de 1948- por parte de la Iglesia católica y de Marx (aunque también podríamos hablar de la de Bentham y otros). Pío VI condenó la declaración de la Asamblea francesa diciendo que quién era la Asamblea francesa para empezar a hablar *urbi et orbi*, como si fuera el Papa; que legisle para ella misma, pero no para todo el mundo, y además estas normas están pensadas para legislar en nombre del hombre y no de Dios: qué autoridad tiene el hombre o los franceses para imponer normas. Estas normas, ya en la Revolución Francesa, estaban pensadas en una perspectiva internacional, universal, no sólo francesa, precisamente porque la Asamblea quería extender los principios de la Revolución a Europa y al mundo entero (y no hay que olvidar el ante-

cedente de la Revolución Americana); dicho de otra forma, ellos querían que las condiciones en las que estaban escritas esas normas fueran universales. Y en esto, al querer trazar normas universales, se parecían a los cristianos, despreciando los indumentos, las costumbres, las lenguas particulares, etc., y así mientras la Iglesia quería imponer como lengua universal el latín, los franceses apostaban por el francés. Por otro lado, la crítica de Marx –muy amplia y certera, por cierto– trata de demostrar que la Declaración Universal de los Derechos del Hombre es la declaración de los derechos del burgués, de una sociedad burguesa. Porque cuando se habla de los Derechos del Hombre, ¿quién es el hombre?; cuando se legisla sobre el hombre no se legisla sobre el hombre que existe en el cielo eterno sino sobre el modelo de hombre que se tiene, que para los franceses de la Revolución es el burgués. Recuerdo cuando hace años fui a Cuba allí todo el mundo hablaba de "el hombre nuevo", que era un problema que tenían los soviéticos. "¡Hay que crear el hombre nuevo!", me decían. Yo les preguntaba, ¿y qué es eso? En un principio, para los soviéticos era el hombre politécnico, que lo sabía todo, una especie de Hipias que sabía hacer su indumentaria, cocinar, hablar, montar a caballo…, era valiente, esforzado, generoso, dispuesto a morir por el pueblo…, y el ideal de la educación soviética era la politécnica. Pero, claro, el saber politécnico era imposible: se tiene que elegir un idioma, o dos o tres más auxiliares como mucho, pero no hay quien pueda hablar todos los idiomas, a pesar

de que Marx y los comunistas citaran muchas veces la frase de Goethe que dice "sólo a través de todos los hombres podemos vivir lo humano". ¡Pues, anda, vive todos los hombres, a ver cómo lo haces! Luego eran cosas completamente utópicas, infantiles y absurdas, de modo que yo no sabía qué quería decir eso de "el hombre nuevo" y los cubanos tampoco. Y, sin embargo, este hombre nuevo es lo que querían los cristianos: el hombre resucitado, renovado por Cristo. Pero en el cristianismo la cosa es más clara porque se piensa en el cielo y en la otra vida, y ahí se puede pensar lo que se quiera; pero cuando piensas en términos terrenales, la cosa se pone muy confusa, completamente inaccesible. Entonces, ¿cuál es la funcionalidad de los derechos humanos? Yo creo que la misma que la de la Revolución Francesa. Como de hecho, históricamente –y esto no puede haber quien lo niegue–, la Humanidad no es una entidad que esté funcionando como entidad autónoma desde el principio, sino que desde siempre es un conjunto de bandas, tribus, naciones… que tienen cada una sus propios modelos de comportamiento resultado de determinados procesos históricos, y como, cada vez que se encuentran, se confrontan los unos con los otros presentándose situaciones no previstas por ninguno de esos cánones normativos de las distintas sociedades, aparecen el *ius peregrinus* romano, el derecho de gentes o el derecho internacional (que tampoco es derecho propiamente porque se reduce a convenios entre Estados) como formas de normativizar esas nuevas situaciones. Es lo que pasó en la

II Guerra Mundial, que funcionará como fundamento histórico de la Declaración de los Derechos Humanos. En esa guerra se movilizó a gentes de prácticamente todas las partes del mundo (africanos, australianos, asiáticos, europeos, americanos... en fin, gentes de las distintas colonias o de los distintos bloques que estaban en guerra) que fueron soldados alistados en un eje u otro, de manera que durante la guerra hubo una confrontación normativa tal que allí no había quien se entendiera, se discutía todo, y era urgente establecer unas normas mínimas comunes para poder seguir relacionándose, sobre todo al terminar la guerra y más aún una vez que se conoció lo que habían hecho los nazis y los soviéticos. Pues estos mínimos fueron los derechos humanos, que son derechos éticos en su mayoría, relacionados con el comportamiento del individuo independientemente del sexo, la raza, la religión, la cultura o la nación; por tanto, no estamos hablando de un hombre previo, sino de todo hombre al que, viva en la sociedad que viva, se le han de reconocer unos derechos (a la alimentación, a no ser encarcelado arbitrariamente, etc.) que –como he dicho– ya estaban reconocidos en algunos países. Según esto, los derechos humanos son el resultado de la acumulación de algunos derechos de algunos países con el fin de aplicarlos independientemente del país al que pertenezca un hombre tratando de unificar un código normativo universal, cosa que en realidad no resultó así porque la Declaración no fue firmada ni por la URSS ni por China y los musulmanes hicieron una declaración independiente, aunque es verdad que la cosa fue uniformándose con la caída de la URSS. Y, por último, ¿qué resuelven los Derechos Humanos? Prácticamente nada: en muy pocas ocasiones sirven para regular u orientar una conducta política; si bien hay que reconocer que hicieron que algunos países fueran introduciendo algunas restricciones a los mismos para poderlos adaptar a su contexto; porque, como hubo quien hizo una interpretación anarquista de los Derechos Humanos llevando a cabo semejante argumentación: "como los derechos humanos dicen que todo hombre es libre, abajo las cárceles", si un país no reinterpretaba restrictivamente ese derecho desaparecía en dos días. Y, en muchas ocasiones, en base a los Derechos Humanos se dicen auténticas idioteces. Por ejemplo, el otro día el Ministro de Exteriores, Miguel Ángel Moratinos, dijo en Líbano: "La paz es un derecho humano, no puede haber guerras, luego punto final a las guerras". Pues muy bien, póngalo usted, métase en el fregado a ver cómo para la guerra, que con decirlo no hace nada; que parece al Papa cuando habla. En situaciones así, invocar los Derechos Humanos no es que sea ingenuo, sino de mala fe, porque se quiere decir "cuidado, que ya os he advertido yo, que yo no soy cómplice vuestro porque ya os lo he advertido", ¡pero es que hay muchas formas de ser cómplice!

SANTOS CAMPOS. *En nuestros días, hay países de gran influencia internacional (EEUU o Reino Unido, por*

ejemplo), que dicen orientar su política internacional o parte de ésta en orden al siguiente objetivo: universalizar la democracia, llevándola a todos los países que hoy día no lo son. ¿Es universabilizable la democracia a todos los países? ¿Es conveniente? En el supuesto de que lo fuera, ¿hay algo primero a universalizar?

GUSTAVO BUENO. De nuevo, me plantea otro problema muy difícil, con muchos lados. En primer lugar, habría que determinar qué tipo de democracia se quiere universalizar. Hay muchos tipos de democracia: orgánica, inorgánica, corporativa, popular, parlamentaria (directa o representativa), monárquica, republicana, liberal... Porque, ¿podemos hablar en el mismo sentido de democracia cuando, eligiéndose a los parlamentarios, no se elige al jefe del Estado sino que se impone hereditariamente? En nuestro contexto, cuando se habla de universalizar la democracia normalmente nos estamos refiriendo a la democracia parlamentaria, con sus carencias (hay radicales que afirman, por ejemplo, que EEUU no es una democracia porque tiene la pena de muerte), como son las de Europa occidental y EEUU. Ahora bien, la democratización tiene que llevarse a cabo en el seno de los Estados no democráticos ya constituidos, sean despotismos o tiranías u oligarquías. La razón que se suele aducir para universalizar la democracia es la de conseguir la paz en el mundo, lo cual supone que la democracia es la panacea. El argumento, de índole pacifista, es el siguiente: si todo el

mundo fuera democrático no habría guerras porque éstas se tienen que decidir en el parlamento y no hay parlamento que vote una declaración de guerra por sus propios intereses. Según esto, la declaración de guerra es propia de tiranías, aristocracias u oligarquías que tienen unos intereses particulares, pero no de las democracias representativas, donde los intereses son los del pueblo, lo que hace impensable que surjan mayorías suficientes a favor de la guerra. Entonces, situados en un escenario internacional de Estados democráticos, donde el régimen democrático es un continuo, todos nos respetaremos y aceptaremos los Derechos Humanos y los derechos civiles y tal y tal. Esto está por ver desde el punto de vista histórico, porque, sin ir más lejos, la II Guerra Mundial es entre democracias representativas. Entonces, la democracia podrá ser mejor que otros regímenes políticos pero no por esta razón. Y ¿qué condiciones se tienen que dar previamente para poder universalizarla? Esto se ve claramente en la voluntad de meter la democracia a tornillo, como sea, en pueblos analfabetos, en estado tribal, donde las elecciones -haya pucherazo o no- son una parodia -como en la mayoría de los sitios, por otra parte- porque la gente no vota racionalmente sino por la fe que tienen en un líder u otro. Son democracias reconocidas por la ONU pero sin ningún tipo de fundamento y de una inestabilidad muy grande. Entonces, ¿por qué esta voluntad de universalizar la democracia? ¿La universalización de la democracia está impulsada por un humanismo universal para que todos

los hombres sean libres y elijan a los representantes que ellos quieran? A mí me parece que no; no creo que sean tan tontos los que predican tal cosa desde el punto de vista ideológico. A mí me parece que esta predicación se entiende cuando se admiten los vínculos entre la llamada democracia parlamentaria y la sociedad de mercado pletórico. Yo no me explico la democracia parlamentaria si no es apelando al siguiente argumento: la democracia actual parlamentaria con sufragio universal ha surgido en función o de la mano del mercado. Ya con la Revolución Francesa –y esto funcionó hasta en la República española- para poder votar hay que tener un determinado nivel de renta y formación, por lo que el porcentaje de gente con derecho a voto es muy pequeño. A medida que se desarrolla el sistema capitalista y la sociedad de mercado, la gente va teniendo mayor nivel de renta y mayor formación (tiene que saber leer no sólo para leer a los clásicos, sino para ir al supermercado, comprar un billete de autobús o de tren, entender el recibo de la luz...) y puede empezar a elegir no sólo lo que compra sino también el que quiere que le gobierne, pues ambos son fenómenos inseparables. Por esto, los métodos de marketing de propaganda electoral son los mismos que los métodos de marketing de mercado. Así se entiende por lo menos por qué se quiere universalizar la democracia: porque cuanto más demócrata sea un país más clientes va a tener tu empresa. Se trata, sencillamente, de ampliar el mercado, teniendo así la posibilidad de influir

en el tipo de régimen político de un Estado. Y a esto se le llama globalización.

SANTOS CAMPOS. *¿Se puede formular un concepto universalmente válido de terrorismo, que signifique lo mismo en Rusia, en Israel, en Siria, en Colombia, en España...?*

GUSTAVO BUENO. A esta pregunta respondo en el libro *La vuelta a la caverna*, donde abordo el problema de la guerra y el del terrorismo. Yo la planteo a partir del terrorismo de ETA, pues se califica a los etarras como *político militares* y se habla de *pacificación*, utilizándose, pues, conceptos políticos que evocan la guerra. Desde el punto de vista de ETA, el País Vasco está en guerra con España porque España ha ocupado desde siempre el País Vasco con su ejército de ocupación. Sin embargo, desde el punto de vista de España no es una guerra. Entonces, ¿cuál es el criterio para dirimir esta cuestión? La solución más expeditiva es decir que es cuestión de puntos de vista: para los etarras es guerra y para nosotros no. Muy bien, pero con esto no arregla usted nada; plantea un relativismo teórico que disuelve cualquier praxis política. Si es guerra hay que movilizar al ejército, y hay que llevar a Bilbao no a la policía nacional o la vasca sino tanques y misiles, y arrasar todo lo que esté tomado por los etarras, como si es el BBVA. Pero no es una guerra porque una guerra es entre Estados y se inicia con una declaración de guerra, y

Euskadi no es un Estado sino una palabra inventada por Sabino Arana. Entonces es terrorismo, y la pregunta a continuación es si el terrorismo es una forma de guerra. Inmediatamente se recuerda que los guerrilleros españoles en la época de Napoleón eran terroristas que hacían masacres de franceses en continua guerra de guerrillas. O que terminada la guerra civil y un poco antes, los huidos –que Carrillo y otros dicen que fueron cerca de 70.000- se consideraban en guerra con Franco con la intención de tomar el poder político o separarse del Estado (como pasó con las guerras carlistas como conflicto dinástico). O si las guerras de liberación de África, en la época de Lumumba, podían considerarse guerras o simples actos de terrorismo (y de ahí las Conferencias Internacionales de Ginebra, de Viena, etc.). Luego en el plano jurídico había multitud de criterios para determinar cuándo estábamos ante una guerra y cuándo no, pero demasiado oscuros. Entonces, ¿se puede definir el terrorismo en términos universales, no relativistas, que no dependan de unas Convenciones de Ginebra o de unos criterios *emic* de unas partes u otras? Yo pienso que sí, pero para ello hay que bajar del plano jurídico al plano antropológico, distributivo. En el materialismo filosófico diferenciamos la antropología de la historia por la perspectiva holótica de una y otra. La perspectiva histórica es atributiva; es decir: la historia es una acumulación de sociedades en el tiempo y no cabe despiezar una sociedad de la otra porque están vinculadas históricamente como están vinculados los elementos de un

organismo. En cambio, la antropología es esencialmente distributiva -y cuando deja de serlo deja de ser antropología y se convierte en historia- cuando considera sociedades que tienen un funcionamiento aislado de otras que dan lugar a círculos culturales distintos (de los que hablaban los geógrafos del XIX), como podía suceder con la América de Moctezuma y la España de Carlos V, y sin embargo hay instituciones comunes que no son necesariamente derivación de instituciones previas sino refluencias o paralelismos. Es la discusión entre antropólogos evolucionistas –pero no en el sentido de Darwin, porque todos lo eran- y difusionistas. Los evolucionistas afirman que las sociedades son distintas, pero que el que lo sean no quiere decir que no desarrollen paralelamente instituciones muy parecidas. Los difusionistas dicen que esos paralelismos no son tales sino que son préstamos obtenidos por difusión. Pues bien, aplicando estas perspectivas al caso del terrorismo, el planteamiento sería: ¿se pueden delimitar conjuntos de conductas violentas que implican la muerte generalmente o que están en el borde de ella (puesto que el terrorismo no implica siempre la muerte, porque puede poner en peligro no la vida sino la libertad de los individuos o sus propiedades) en sociedades totalmente distintas que puedan tener en común algo que nos permita definirlas como terroristas? Analizando material antropológico abundante de las situaciones más diversas que se han dado a lo largo de la historia, parecía posible una definición de terrorismo que efectivamente era uni-

versal. Muy resumidamente diría lo siguiente: el terrorismo aparecería en el proceso de un conflicto entre una sociedad estable –cualquiera que fueran sus normas- y un grupo social interno o externo a la sociedad que tiene por objeto someter a esa sociedad que tiene sus normas estables a las que él impone mediante el terror, esto es, mediante una intimidación sostenida del tipo que sea que implica la complicidad de algún modo del aterrorizado. En estas condiciones cabe distinguir el terrorismo de la guerra y cabe encontrar características comunes a los distintos terrorismos que funcionan hoy día, lo cual no quiere decir que todos los terrorismos son iguales, ya que difieren en las normas que tratan de imponer, sus procedimientos, etc. Entonces, el terrorismo, como concepto antropológico, sí que es universal aunque luego en su aplicación pueden aparecer zonas borrosas que no siempre puedes definir claramente diferenciándolas de una conducta de guerra.

SANTOS CAMPOS. *Desde el 11-S se ha vuelto a hablar de nuevo sobre la libertad y la seguridad. ¿Cómo hay que entenderlas y cómo se pueden conjugar en nuestros días? O, planteado en otros términos, ¿en torno a qué debe cerrarse una sociedad abierta? ¿Cuáles han de ser sus principios? ¿Cuáles son sus enemigos?*

GUSTAVO BUENO. Yo creo que los términos del problema ya están planteados. Primero hay que determinar si

la sociedad es estable y cuáles son sus principios. Si nos referimos a una sociedad política consolidada, compacta, sea democrática o aristocrática, regida por unas normas jurídicas de derecho interno, con una Constitución, decimos que esta sociedad está cerrada en torno a su legislación, y por eso es autónoma y soberana. Pues bien, esta sociedad así constituida tiene que saber cuáles son sus enemigos de todo tipo, económicos, políticos, etc. Y la libertad de los individuos de esa sociedad, si se conquista en el seno de esa sociedad política, está en completa interrelación con la seguridad; es decir: la seguridad es su libertad, no va contra ella, sino que está en función de ella, de manera que sin seguridad no es posible la libertad. Al menos así lo entiendo yo, no como Popper, que es un burgués de tomo y lomo, que lo que quiere es que le protejan tanto su integridad física como sus propiedades sin darse cuenta de que, precisamente, esa protección –entre otras- es condición de posibilidad de su libertad.

SANTOS CAMPOS. *¿La pena de muerte racionalizaría el sistema penal de una sociedad política haciéndolo más civilizado y más justo? En ese caso, ¿qué criterios nos permiten tipificar qué delitos conllevan, como castigo, la pena de muerte? Y por último, ¿existen procedimientos judiciales que nos permitan determinar con total exactitud quién es el responsable de un delito cuya pena implica la interrupción de la vida del delincuente?*

Gustavo Bueno. A esto respondo de la siguiente manera. Me atrevo a defender unas posiciones terminantes en cuanto a la pena de muerte. Ahora, reconozco el carácter nebuloso, incierto, resbaladizo, en lo que concierne a la aplicación de esos principios en cada caso particular, tanto por los criterios para juzgar un delito que conduce a la pena de muerte como por la seguridad de la imputación de esos delitos. Pero creo que una cosa no implica la otra, por eso la discusión es sumamente difícil. Mi situación, pues, es la siguiente: creo tener una doctrina a este respecto bien fundada pero reconozco que no tengo la forma de aplicación; entonces, ¿para qué sirve la doctrina? Yo tengo un escrito sobre la pena de muerte y no lo he publicado por eso. Sí que puede ser importante la primera parte de la doctrina, la parte filosófica general -no ya la parte técnica de aplicación- por cuanto delimita aquello frente a lo que se opone, es decir, obliga a quien se opone en redondo a la pena de muerte a que dé las razones de su posición. ¿Por qué usted afirma que la pena de muerte es antidemocrática, inhumana y todo lo que quiera decir? Entonces ves que no tiene razón ninguna, que plantea principios metafísicos que piden continuamente el principio, que no es capaz de plantear principios jurídicos. Así, cuando alguien dice que la pena de muerte es inhumana porque un hombre no tiene derecho a matar a otro hombre, cabe responderle, ¿y quién ha dicho que no tiene derecho?. Eso lo dirá usted –luego ya está pidiendo el principio-. Otro argumento más importante –o, por lo

menos, con más componente político-: un Estado, a través de un Tribunal, no puede matar a un ciudadano de ese Estado en virtud del contrato social, ya que nadie hubiera firmado un contrato social en el que existiera un apartado según el cual el firmante puede ser ahorcado por el Estado. Esto es gratuito, porque uno puede decir en el contrato –o en lo que se entiende por contrato-, "ahorcarme, si me porto mal". Lo que la pena de muerte obliga a analizar es hasta qué punto puede llegar la libertad-para humana y por tanto el arrepentimiento de los actos cometidos en nombre de esa libertad. Eres libre y has hecho lo que has querido: asesinar a un individuo, violar a su madre y a su padre, etc...cosas que salen en los periódicos todos los días-. Bien, pero ¿realmente eres libre? O, como he leído hoy en el periódico, han descubierto que una terrorista alemana tenía un tumor cerebral que era lo que explicaba su conducta terrorista, de manera que ésta no cabía imputársela a su libertad-para sino al tumor en cuestión, por lo que no hay que aplicarle la pena de muerte sino encerrarla en un manicomio o en una unidad de cuidados intensivos, que es la propuesta de los abolicionistas. De hecho, para éstos la cárcel es una especie de hospital que tiene por objeto la reinserción o la cura de los delincuentes. Y no digamos si apelamos a argumentos teológicos del tipo "no hay que matar porque Jehová dijo *no matarás*". Pero, bueno, ¿quién es ese Jehová?; además, si luego mandó a Abraham que matase a su hijo Isaac... de manera que no hay por dónde agarrarlo. El problema, en

definitiva, es el siguiente: ¿puede una sociedad mantenerse al margen de los límites de la libertad que tiene un individuo para actuar de manera que sea incompatible con la propia sociedad? Es el problema de la persona, porque la persona se hace en la libertad. Y este problema se resuelve distinguiendo distintos grados de ser persona, cosa que reconocen la mayoría de los códigos penales. Es decir, la pena que se le impone a una persona por algo que ha hecho mal varía en función de las condiciones psicológicas de la misma, o de si es menor o no de edad, o de la discapacidad... es decir, en estos casos a esa persona no se le admite la personalidad plena y, en esta secuencia, se llega, como límite, a la persona de grado cero. Una persona de grado cero ya está fuera de todo tipo de derecho -incluso del derecho a la vida- porque ya no es persona. ¿Y cuándo una persona se convierte en grado cero? Cuando comete crímenes horrendos. Y ¿cuáles son éstos? Hay una lista de crímenes objetivos que se pueden catalogar. En cualquier caso, tienen que ser crímenes de esa persona. Por ejemplo, el individuo de catorce años de Murcia que asesinó con una catana y, por ser menor de edad, no se le juzgó y se le ingresó en un reformatorio. Salió e intentó volver a asesinar de la misma forma. Pues bien, un individuo que no tiene sindéresis a los catorce años, que no es capaz de darse cuenta de que no puede hacer eso, a pesar de su minoridad, habría que considerarlo persona cero. Y con todos los honores habría que practicarle la eutanasia procesal poniéndole una inyección letal. ¿Para qué? Entre

otras cosas, para quitarle la pena que tiene que tener durante toda su vida si sabe lo que ha hecho y se arrepiente. Porque si ese individuo de catorce años se da cuenta cuando ya es adulto de lo que ha hecho, la única solución es arrepentirse, y arrepentirse es suicidarse; arrepentirse es desear no haber hecho lo que has hecho, pero si eres tú quien lo ha hecho, la única forma de arrepentirte es quitarte de medio. Arrepentirse de boquilla, o teniendo sentimientos conflictivos o problemas existenciales cuando se va a dormir..., eso no interesa. Bien, pues para evitar que se suicide lo eliminamos previamente. El problema está, como ya he dicho, no en qué tipo de crimen puede implicar la pena de muerte, sino en la falibilidad del juicio que trata de determinar quién fue el autor del crimen. Argumento que tampoco me parece definitivo, porque, como se ha dicho muchas veces, por la misma razón, tampoco podríamos conducir un coche porque puedes matar a otro. Siempre hay un riesgo; no se puede decir que un individuo merece la pena de muerte por silogismo; es una cuestión prudencial.

SANTOS CAMPOS. *Otro problema de actualidad en España es, precisamente, el de lo que sea España, problema que determina la forma de Estado, la reforma de los estatutos y, por consiguiente, el planteamiento y solución de los grandes problemas nacionales: la educación, el agua, el empleo, las relaciones interiores y exteriores, la sanidad, el terrorismo... ¿Cuántas Españas pueden existir sin que*

España deje de ser? ¿La teoría de las dos Españas tiene una base histórica o es fruto de la tendencia esquizoide de los españoles a dicotomizar la realidad, a reducir maniqueamente cualquier explicación a dos principios, uno el del bien y otro el del mal? En resumen, ¿en qué consiste el problema de España supuesto que España tenga un problema?

GUSTAVO BUENO. La primera vez que hay dos Españas es en Roma, la Citerior y la Ulterior. Esta distinción, que es puramente territorial, no sólo es de entonces porque vuelve a aparecer en otros momentos. Voy a poner dos ejemplos, pero hay más. En el 998, el conde Borrel de Barcelona (cuyo milenario se celebró en Barcelona estando Puyol de presidente proclamándolo primer rey de Cataluña, lo cual es una barbaridad histórica total, una invención completa de la historia) esperaba la visita de Hugo Capeto para rendirle vasallaje, pero como éste estaba guerreando con los belgas no se presentó, y el conde se consideró emancipado del poder real y se proclamó duque de la España citerior. En el siglo XV, en la corona de Aragón, había un grupo muy importante de humanistas que querían reinstaurar la Hispania romana uniendo la Citerior y la Ulterior, es decir, Castilla y Aragón prácticamente. Machado también habló de las dos Españas, diciendo que una de las dos iba a helarte el corazón. Y ahora se podría hablar no de dos sino de diecisiete Españas. Por otro lado, lo de las Españas era un título que se daba a los reyes, a Felipe IV (*rex hispaniarum*) por

ejemplo; en la Constitución de Cádiz también se habla de las Españas, distinguiendo la España de la península de las Españas de ultramar, lo que pasa es que hoy se habla de Españas dentro de España, cosa que no tiene base histórica ninguna, porque esto no tiene nada que ver con el Al-Andalus u otros momentos de la historia. El criterio más certero al respecto es el de *Hispania romana* y es la península entera. Y esto no tiene nada que ver con la característica común de los nacionalismos sediciosos en la España de hoy, como el catalán, el vasco y en parte el gallego (sobre todo el que viene de Sarmiento y Murguía), consistente en considerarse que no son España. El problema de hoy no es que haya varias Españas, es que propiamente no hay ninguna, o una que a lo sumo la forman las antiguas Castillas, la Vieja y la Nueva. La reforma de los estatutos está en esta dirección (Cataluña, Andalucía, Canarias...), los gobiernos se consideran autónomos y se sienten más europeos que españoles.

SANTOS CAMPOS. *¿Cuál es la diferencia, que aparece en el artículo 2 de la Constitución, entre Nación y Nacionalidad?*

GUSTAVO BUENO. ¡Doctores tendrá la Santa Iglesia que sabrán responder! Esa distinción la establecieron los padres de la Constitución con toda intención bajo presiones que entonces estaban funcionando como los estatutos de autonomía o las nacionalidades históricas. El criterio

que tomaron para determinar lo que es una nacionalidad histórica no fue la historia (en ese caso Asturias es la comunidad más histórica de España) sino el que se hubiera pedido el estatuto de autonomía antes de la guerra civil (criterio arbitrario e ideológico donde los haya), es decir, Cataluña, País Vasco y Galicia, que se lo concedieron en el 37, en plena guerra civil. Escogieron el criterio menos adecuado para abordar el asunto. Y a partir de entonces como no se podía hablar de nación, pues el término estaba reservado para la nación española, y tenía un sentido político, se inventó el término nacionalidad atribuyéndole un sentido histórico y cultural, que, a partir de ese momento, fue razón suficiente para que esas nacionalidades empezaran a reclamar ser reconocidas como nacionalidades políticas. La confusión reinante de nuestros días viene de ahí, y no tiene fácil solución porque para ello habría que sentar a los políticos a explicarles la idea de Nación y la cosa no es nada fácil.

SANTOS CAMPOS. *En relación con esto, ¿a qué historia y a qué derecho apelan las comunidades autónomas que reclaman para sí derechos históricos?*

GUSTAVO BUENO. Como ya hemos dicho, la denominación "comunidades históricas" procede de la Transición en el sentido en el que ya hemos indicado para designar a Cataluña, País Vasco y Galicia. Entonces lo histórico de las "comunidades históricas" significa simplemente que el proceso de génesis de estas comunidades ya tenía una historia, ya que era anterior al franquismo. En este punto hay que tener en cuenta que esas comunidades que en la II República plantearon la cuestión de una autonomía (e incluso alguna llegó a declararse independiente aunque de una forma fugaz, el caso de Compayns en Cataluña) apelaban a una legitimidad histórica que era historia-ficción asentada en las invenciones de algunos precedentes como, en el caso del País Vasco, Sabino Arana o el padre Larramendi. En esencia, esa historia-ficción consistía en atribuirse a la autonomía una nacionalidad política previa a la nacionalidad política española, y esto aparece a partir de 1898, con la pérdida de Cuba como última colonia española. Hasta entonces se trataba de reivindicaciones de tipo regionalista que no reconstruían la historia como se hará a partir de ese momento. Las invenciones totalmente fantásticas de Sabino Arana sobre la batalla de Arrigorriaga son un buen ejemplo, o las interpretaciones de Prat de la Riba o Rovira i Virgili sobre la diada. Son falsificaciones que para la mayor parte de los historiadores no tienen fundamento histórico pero, por otra parte, de las que cada día los entornos nacionalistas están más convencidos, porque las repiten todos los días, las enseñan en las escuelas, etc. El proceso es interesante desde el punto de vista de cómo una ideología se puede ir fraguando y transformando desde unos embriones regionalistas más o menos acusados cuya envergadura va aumentando hasta el punto en que, cuando encuentran un

caldo de cultivo adecuado, cristalizan en unos partidos políticos que necesitan reconstruir una historia-ficción que le sirva de fundamento para proclamar unas demandas. Se trata de una historia puramente literaria, gratuita, que a fuerza de repetirla, enseñarla, y convertirla en un dogma empieza a tener un peso social que entraña uno de los problemas políticos que tenemos hoy día en España. Sucede lo mismo, aunque en otro orden, con el estatuto de Andalucía. También se reivindica el carácter histórico de su autonomía fundándose en una historia-ficción inventada completamente para la ocasión de manera que Andalucía, a modo de entidad intemporal, ya existía en los tiempos de Tarteso, sobre la que pasaron cartagineses, romanos, musulmanes, etc., por lo que si bien está vinculada a España es independiente. Es decir, si nos atenemos al preámbulo del estatuto, está vinculada a España como en su día lo estuvo a Cartago o a Roma, de una forma pasajera, pero lo que permanece es Andalucía, comunidad de destino en lo universal. Y además declarando como padre de la patria a Blas Infante, que se hizo musulmán. Etcétera, etcétera.

SANTOS CAMPOS. *En caso de conflicto, ¿qué debe primar, los derechos de los pueblos o los derechos del hombre?*

GUSTAVO BUENO. Planteado así, en abstracto, derechos del hombre por un lado y derechos de los pueblos

por otro, en principio no hay razón ninguna para suponer que unos han de prevalecer sobre los otros. En general, es una cuestión prudencial y de fuerza consistente en si el individuo es capaz de adaptarse al derecho que rige en el pueblo al que pertenece para salvar el pellejo o si, en cooperación con otros, son capaces de cambiar el derecho existente en beneficio propio. Cuando bombardearon Montecasino, dijo el general Patton, "¡la vida de un soldado americano vale más que toda la cultura italiana junta!", pues eso será para usted, además no habla del hombre en general, sino del soldado americano, que es un hombre muy particular.

SANTOS CAMPOS. *Entendida la justicia como trato igual por el cual se le reconoce a cada uno lo suyo, esto es, unos derechos y unos deberes, y partiendo de que no puede haber justicia sin un poder imparcial que la imparta en los conflictos entre las diversas partes, ¿cómo constituir ese poder incorruptible para que haya justicia?*

GUSTAVO BUENO. O sea...al guarda, ¿quién le guarda? Primero, al definir la justicia como igualdad hay que distinguir entre igualdad aritmética o geométrica. La igualdad aritmética de la Revolución Francesa, según la cual todos los franceses tenían que vestir igual, comer lo mismo, etc., es absurda por inaplicable porque niega o no reconoce la desigualdad existente entre la población francesa, por la cual, por ejemplo no puede comer lo mismo

un individuo de 45 kilos que uno de 90. Normalmente te suelen decir que la igualdad geométrica es fascista porque supone desigualdades, pero es que ahí está la cuestión. La igualdad tiene que ser proporcional, concepto éste difícil en esta cuestión. Porque cuando se define la justicia como dar a cada uno lo suyo el problema está en determinar qué es lo suyo de cada uno, porque, por ejemplo, en Roma, con las leyes en la mano, para el terrateniente lo suyo es el latifundio y para el esclavo lo suyo es la celda correspondiente. Entonces, la justicia supone la igualdad proporcional, para lo cual hay que establecer las diferencias o desigualdades, y esto por una razón general, porque hablar de igualdad implica siempre partir de un parámetro determinado. A=B, pero en función de un qué, del peso, de la temperatura, de la velocidad... Entonces, cuando se habla de igualdad ante la ley volvemos a lo mismo, porque para que se dé eso previamente es necesario que las leyes sean iguales para todos. Esto se ve cuando se habla de la justicia universal al margen o más allá de la justicia que se imparta en cada nación. Una justicia universal supone un Tribunal Internacional de Justicia. ¿Y quién lo nombra? Porque ese Tribunal, para serlo, necesita una fuerza coactiva capaz de imponer o hacer cumplir las leyes. ¿De dónde saca la fuerza física, militar, ese Tribunal que necesita para su ejercicio? ¿No será del Estado más poderoso, contra la cual va una sentencia? Porque entonces ese Estado dirá que no quiere saber nada de ese Tribunal, como lo dijeron EEUU, la URSS y China.

Por otra parte, el concepto de imparcialidad es muy ambiguo, es decir, puede ser definido en función de muchos criterios. Además, la justicia no puede ser imparcial, porque ante un criminal probado y confeso no se puede ser imparcial, hay que condenarle, por lo que ya estás tomando partido. Para definir o entender la imparcialidad hay que tomar como referencia un código, y hablaremos de imparcialidad cuando un juez emita una sentencia de acuerdo a dicho código y no atendiendo a otras razones. Por tanto es un concepto ejecutivo, importante desde el punto de vista práctico, pero sin ningún misterio. El problema se presenta cuando los códigos son ambiguos y hay que interpretar, entonces la aplicación de la ley puede ser parcial, pero tanto en el caso de que se atenga a la ley como en caso contrario. Me refiero al llamado uso alternativo del derecho. Esta escuela, de origen italiano, ha tenido y tiene algunos jueces muy partidarios en España. El uso alternativo del derecho implica el no ser imparcial, el tomar partido por el más desamparado. Esta idea está enmarcada en la lucha de clases del marxismo que supone que la justicia de nuestras leyes es siempre parcial y, por tanto, también la sentencia dictada por el juez. Pongo un ejemplo y así enlazamos con lo que decía antes acerca de las relaciones entre justicia e igualdad. La aplicación del famoso principio romano, según el cual la justicia es dar a cada uno lo suyo, es necesariamente parcial: dar a cada uno lo suyo es que al terrateniente hay que darle sus latifundios, y al esclavo azotes. Luego aplicar la

ley es tomar partido por alguien. La justicia no puede ser imparcial, en definitiva, porque consiste en la resolución de conflictos que se presentan entre las partes, y se resuelve tomando partido por una de las partes. Por tanto, la parcialidad de los jueces creo que es secundaria con respecto a la parcialidad de la ley.

Santos Campos. *Últimamente están apareciendo muchos casos de corrupción política en los medios. ¿Es la corrupción política una realidad con la que se debe convivir o un problema a resolver?*

Gustavo Bueno. Depende de las circunstancias. La corrupción puede ser un mecanismo funcional importante. En un sistema dictatorial la corrupción puede ser un método que mantenga la estabilidad, la eutaxia, de la sociedad política. Así podemos interpretar las palabras de Bismarck a uno de sus ministros, "roba, pero no demasiado". Aquí se cuenta el caso del ministro Carceller, en la época de Franco, que fue uno de los que más robó en cuestiones de petróleo e importaciones de coches, y sin embargo fue uno de los mejores ministros de industria y de relaciones internacionales. Se cuenta también que un día estaban jugando al mus Franco, Fraga y algunos más, y Fraga, que tenía fama de jurista riguroso y disciplinado, preguntó sobre ese caso indignado, "¿y esto?", y Franco le respondió, "tú calla y roba". De manera que la corrupción, cuando es moderada, puede crear una clase corrupta que

mantiene el régimen. Y hay muchas clases de corrupción, desde la que va contra las leyes con el objetivo de hacer negocios, hasta la que consiste en bloquear jubilaciones, sueldos, seguros… Lo que ha ocurrido con Botín, que se hizo un seguro desproporcionado, de cientos de millones, y los jueces lo han absuelto, si bien han condenado su conducta desde el punto de vista ético, lo que quiere decir que desde el punto de vista jurídico ese tipo de práctica corrupta es legal. Por otro lado, donde esto no se admita y haya una justicia real, la corrupción tiene que ser considerada como un hecho muy grave y penada, a mi parecer, con la pena capital. A este respecto, recuerdo que los soviéticos le cortaban la cabeza al que gestionaba mal un koljo´s, como única forma de garantizar el funcionamiento de ese sistema.

Santos Campos. *¿Qué obligaciones o responsabilidades debería tener el ciudadano de nuestros días? El que el ciudadano se desentienda de su ciudad y/o de sus conciudadanos y vaya a lo suyo, ¿se debe a una sobredosis de escepticismo e inanidad individualista, a una carencia galopante de fraternidad, a un encantamiento económico, a un desencanto político…?*

Gustavo Bueno. Yo creo que tiene que ver con la estructura misma de la democracia parlamentaria. La gente va aprendiendo al cabo del tiempo que lo de la libertad es un modo de hablar, y que da igual decir ocho que

ochenta porque el ritmo de los partidos políticos, de la prensa y de los distintos resortes del sistema, sigue su curso, y la gente se da cuenta de que pase o no pase de la política da igual y por eso se desentiende. Por tanto es la misma estructura de la democracia parlamentaria la que segrega a la gente. El partido en el poder es todo y controla todo, luego el ciudadano queda al margen, sin margen de participación. Y si el ciudadano, además, se da cuenta de que puede seguir viviendo, pues sigue adelante sin protestar, acomodándose al sistema. Al respecto se puede establecer un paralelismo entre política y mercado: se trata de que el individuo vote y consuma respectivamente para que el sistema continúe, pero del resto se encargan las elites político-económicas. Entonces es normal que la gente pase de la política porque bastante tiene con ir al supermercado, al médico, etc.

Por otra parte, además, el concepto *ciudadano* es ambiguo: ¿hablamos del ciudadano del mundo, del ciudadano alemán, del francés…? Si es francés, y nos atenemos a su himno, que todavía siguen cantando, pues una de sus obligaciones sería, siempre y cuando fuera necesario, coger las armas ("¡¡a las armas, ciudadanos!!") en cuanto hubiera algún conflicto que afectara a sus intereses. En cambio, si es español, parece que tendría que tirar las armas con objeto de mantener la palabra y el estado de derecho. Por tanto, como el término *ciudadano* es muy ambiguo, las respuestas son múltiples. Sin embargo, por responder algo más concreto, yo creo que todo ciudadano

debería aprender a estudiar, más que a opinar; primero que estudie y luego que opine. Todo el mundo opina, por ejemplo, en el País Vasco, sobre la batalla de Arrigorriaga, pues antes de opinar, primero que estudien la batalla, que no existió.

SANTOS CAMPOS. *Si tenemos la televisión que nos merecemos, los políticos que nos merecemos, y un largo etcétera de merecidos, ¿qué hemos hecho para merecernos esto? Y, en vez de quejarnos, ¿qué hemos de hacer?*

GUSTAVO BUENO. Nos merecemos lo que tenemos porque no hemos hecho nada por impedir que tengamos lo que tenemos. Por otro lado, quejarse es una manera muy funcional de elaborar la energía sobrante. Pero la gente se queja de boquilla, porque luego llegan las encuestas y todo parece muy bien. La gente habla de Franco o del 11-M sin criterio alguno, sin juicio, ateniéndose a lo que oyen pero sin entender lo que se dice porque, precisamente, muchas veces no hay nada que entender, porque a menudo los discursos son vacíos o completamente falsos o eslóganes simplemente. El juicio de la mayoría de la gente sobre la mayoría de las cuestiones es infundado, tan infundado como el juicio de los que creían en brujas en la Edad Media. Entonces la gente se merece lo que tiene no en el sentido moral -como decía Mirabeau- sino en un sentido puramente funcional, en tanto que hay una correlación entre el proceder de los gobernantes y el de los

gobernados teniendo en cuenta los procedimientos de gobierno del régimen establecido. Así se explica también el franquismo en España. ¿Cómo se explica si no el proyecto de invasión por el valle de Arán en los años 44 y 45 que consistía en reunir a los refugiados y a los guerrilleros dispersos por España con la idea de que, puesto que el fundamento del franquismo era únicamente la represión, en cuanto que se formara un ejército de liberación la gente se le iba a sumar inmediatamente? Ocurrió, sin embargo, que cuando se hizo la invasión aquí no se movía nadie. La gente no quería más follones, prefería estar como estaba a abrir una nueva guerra. La explicación de Carrillo es que estaban aterrorizados; la mía, sin embargo, es que la gente hizo cálculos, vio qué le salía mejor y optó por no sumarse. De manera que la gente tiene que ser responsable de lo que ha hecho y atenerse a las consecuencias.

SANTOS CAMPOS. *En el caso de que los políticos leyeran su obra, la comprendieran y les convenciera, ¿qué políticas fundamentales imagina que llevarían a cabo? O, dicho de otro modo, ¿qué cambios introduciría usted en la política española?*

GUSTAVO BUENO. Tengo constancia de que hay políticos que me han leído, pero no creo que en proporción suficiente como para hacer política. En cualquier caso, la primera cosa que yo notaría es que dejarían de decir tonterías, sobre todo al respecto de las ideas genera-

les de las que ya hemos hablado. También, de haberme leído, hubieran tomado otras decisiones: el PSOE no hubiera retirado las tropas de Irak como lo hizo, ni el PP ni el PSOE hubieran conducido las conversaciones con ETA como lo han hecho, el PP se habría retirado de las Cortes cuando anunció ETA el alto el fuego disfrazada con las capuchas, tampoco hubiera admitido a trámite el Estatuto del País Vasco de Ibarreche (cosa que hizo por miedo a que le llamasen de derechas) u otro tipo de cuestiones que, si bien denotan unos criterios prudenciales, muestran una falta de ideas claras sobre el funcionamiento de la sociedad política, lo cual nos permite entender la falta de firmeza en muchas de sus decisiones.

SANTOS CAMPOS. *¿Qué nos permite identificar un buen gobierno? ¿Cuáles son las virtudes de un buen gobernante?*

GUSTAVO BUENO. Un buen gobierno es el gobierno estable, bien ordenando, eutáxico. Por esto, el buen gobierno es el que es capaz de mantenerse en el tiempo lo más posible, y las virtudes del gobernante son aquellas que contribuyen a ese buen ordenamiento político. Entonces, es buen gobierno el que mantiene una sociedad en el escenario internacional previendo las dificultades que pueda haber y actuando de manera que esa sociedad ocupe un lugar lo más preponderante posible para poder mantenerse como tal e incluso mejorar su posición frente a las demás.

Santos Campos. *¿Y cuáles son los problemas o desafíos más importantes que tenemos que afrontar hoy día?*

Gustavo Bueno. El hambre y la inmigración como problemas internacionales y, como problema nacional, la escisión de España, su fragmentación o balcanización.

Santos Campos. *¿Son la educación, la palabra, el diálogo... resortes suficientes para afrontar los problemas a cualquier nivel o es necesaria también la fuerza respaldada por razones objetivas que el otro puede no querer o no ser capaz de entender?*

Gustavo Bueno. Yo creo que el diálogo no es la panacea, no es un método universalmente válido para la resolución de todo conflicto. Los políticos tienden al diálogo para seguir como políticos parlamentarios. Hay veces que hay que tomar decisiones que cortan el diálogo, y con esto no quiero decir que hay que salir a la calle a gritar o a pegar tiros, sino, como decía antes, salirse de las Cortes cuando se pretende hablar de algo que no se puede hablar en el Parlamento español, como pueda ser la independencia del País Vasco. Claro, si haces esto, que es un acto de violencia parlamentaria, te acusarán de no querer dialogar, de fascista, de antidemócrata... de manera que hay que asumir los riesgos. Pero yo creo que, en

muchas ocasiones negarse a hablar es la manera de abordar un conflicto que puede requerir otro tipo de soluciones.

Santos Campos. *¿No le deja su estudio de la historia la impresión de que en los distintos tiempos y en las distintas partes los pueblos, o algunas clases sociales –las gobernadas, o dominadas-, han vivido siempre engañados? Si esto es así, ¿hay algún criterio que nos permita distinguir las situaciones en las que el engaño es justificable políticamente de aquéllas en las que no lo es?*

Gustavo Bueno. El opio del pueblo, que decía Marx. De alguna manera todos estamos engañados, porque nadie conoce todo lo que se cuece, aunque sí es verdad que unos más que otros. La gente que funciona según los mitos que hemos dicho antes (la libertad, la democracia, la felicidad) está completamente en la higuera, y además está tan contenta, cuando dice que es feliz, o que es demócrata, o libre, o de izquierdas...

Santos Campos. *¿Qué agentes fundamentales llevaron a cabo la Transición y cuál es su legado?*

Gustavo Bueno. El legado de la Transición es la metamorfosis de un sistema económico nuevo que había aparecido con el franquismo. Desde el punto de vista económico, el franquismo supuso un desarrollo o rege-

neración de España que había empezado en el siglo XIX, desarrollo que, desde el punto de vista industrial, tiene una cumbre en la dictadura de Primo de Rivera, y que produce un antagonismo de clases a la manera como lo describió Marx, antagonismo que cristaliza en la guerra civil del 36. En aquel entonces en España había un estado de anarquía, sin autoridad política, con asesinatos por todos los lados (no como ahora, que están focalizados en ETA), lo cual culminó con la revolución de octubre. Todo esto supuso un freno en el desarrollo industrial. Recientemente ha salido un libro que trata el mito de los fracasos españoles donde se ve muy bien lo que quiero decir. Desde la pérdida del Imperio, España ha llevado a cabo un proceso interno de desarrollo gracias al cual la población y la producción no han dejado de aumentar. Entonces, como digo, el bando nacional, con Franco a la cabeza, que sale victorioso de la guerra civil, lleva a cabo lo que los marxistas llamaban el trabajo sucio, la acumulación capitalista, que permite un desarrollo industrial que pone a España en el décimo lugar en el ranking internacional cuando estaba muy por debajo. (Y lo mismo pasó en la Rusia de Stalin: la acumulación capitalista por medio de la violencia.) Entonces, la Transición la entiendo a partir de la distribución de la renta, una vez que el obrero industrial ya tiene su seiscientos y su piso con hipoteca, es decir, cuando el proletario empieza a dejar de serlo, a finales de los sesenta y principios de los setenta en el caso de España. Recuerdo que en Salamanca, donde era

director de un instituto público, veía proletarios -socialistas, casi todos ellos- que llevaban a sus hijos a centros privados, religiosos, y, extrañado, cuando les preguntaba que por qué no los llevaban a uno público, me contestaban que en los privados les enseñaban mejor y tenían más educación; yo les respondía, "pues muchas gracias, por lo que me toca". Es así como en España se disuelve el proletariado y se transforma en socialdemocracia. Entonces, la Transición se produce cuando la sociedad española está madura, muy industrializada, y consiste en la metamorfosis de la sociedad autoritaria, dictatorial o tiránica -como se le quiera llamar- franquista en una democrática formal coronada, que es en la que vivimos. Por tanto, hay una continuación; no hay ningún misterio: ni la Democracia, ni el Milagro Español, ni nada... simplemente continuación. Es más, la actitud, aspecto, conducta, las ideas... de los primeros ministros socialistas eran las mismas que las de los falangistas. En el libro que le he dicho se examina los gestores de toda la política económica y cultural española desde 1700 en adelante, y la conclusión que saca es que los que funcionaron en España política y económicamente no fue el pueblo sino unas clases medias altas -no la aristocracia, salvo en casos raros- de hidalgos, de gentes con negocios en la provincia que iba a Madrid, que entraban en la aristocracia como asesores, tanto con los austrias como con los borbones, que eran mucho más eficientes o competentes que los mismos aristócratas y tenían una visión de funcionario público, consciente y defensor

de los intereses comunes. Y esta gente, que controlaban la legislación, el comercio y todo, que más tarde serían nombrados marqueses, y que a veces se forraban legítimamente –pues tenían mucha información para crear empresas-, eran los que manejaban el cotarro, y el pueblo trataba de vivir de ellos, bien por sus relaciones de parentesco o tratando de ganarse su confianza, para lo cual tenía que ilustrarse un poco, porque un pobre analfabeto no puede hacer nada, por lo que tiene que aprender a hablar, a escribir, a contar...

SANTOS CAMPOS. *¿Es posible construir la verdad histórica? En caso de que sea posible, ¿cómo hacer un uso político de la misma de manera que sirva para construir el presente-futuro y no para destruirlo?*

GUSTAVO BUENO. Es muy difícil construirla y, supuesto que se consiga, es muy difícil hacerla ver a los demás, porque las ideologías necesariamente imponen la falsedad histórica. Es decir, aun suponiendo que haya una verdad histórica, ésta no es operativa porque no es aceptada como tal por la mayor parte de los grupos políticos, para quienes lo que prima es la ideología. Y esto se ha dado en todas las sociedades, y cuanto mayor son demográficamente más todavía: cada vez más son las elites las que manejan todo y el pueblo ni se entera, por lo que el concepto de pueblo como sujeto político desaparece. Por ejemplo, cuando Einstein vino a España no se enteraron

de lo que decía ni los más enterados, y sin embargo, periodistas, filósofos, físicos, ingenieros... tomaban partido, y Einstein por aquí y Einstein por allá. Luego el impacto de Einstein no fue el que produjo su física, sino su figura, su ideología y cosas de otro tipo.

Últimas preguntas.

SANTOS CAMPOS. *¿Cómo se financia la Fundación Gustavo Bueno y de qué formas proyecta su filosofía y promueve la filosofía en español?*

GUSTAVO BUENO. En primer lugar, los objetivos de la Fundación están escritos en los estatutos y en las declaraciones que se hacen. El principal objetivo es vincular la filosofía al español, precisamente porque no se puede hacer filosofía, tratar las cosas filosóficamente, como espíritu subjetivo, como *cogito* que flota en el vacío, sino inmerso en una sociedad política determinada, la española en nuestro caso. En segundo lugar, se financia por medio de las aportaciones de los patronos y otras instituciones que tiene a bien hacerlo, aunque es muy poco siempre. En tercer lugar, promovemos la filosofía en español a través de Internet y otros medios trabajando en las siguientes líneas fundamentalmente: publicando textos en español, seleccionando obras hechas por españoles o no españoles pero escritas en español, y construyendo un vocabulario filosófico español, es decir, planteando térmi-

nos españoles para conceptos que muchas veces aparecen en otros idiomas, sobre todo alemán e inglés.

SANTOS CAMPOS. *¿Recuerda alguna conferencia variopinta ya sea por la temática o por el lugar donde la pronunció?*

GUSTAVO BUENO. Recuerdo algunas, pero como los protagonistas todavía viven vamos a dejarlo para otro momento.

SANTOS CAMPOS. *¿Qué importancia tienen para usted sus contrincantes? ¿Y sus enemigos?*

GUSTAVO BUENO. Mucha. Según el principio de que pensar es pensar contra alguien, si no hubiera contrincantes o enemigos no habría prácticamente pensamiento o por lo menos se desdibujaría por completo. Es la naturaleza dialéctica del pensamiento. Para ver esto basta leer el *Sofista* o el *Parménides*, en los que a cada tesis se opone otra antítesis u otra tesis distinta, que está sostenida y defendida por alguien que se convierte en tu contrincante y muchas veces en tu enemigo. La importancia de éstos es total, por tanto, no porque sean enemigos, sino porque sostienen tesis contrarias a las tuyas.

SANTOS CAMPOS. *¿Cree que su obra, dada su envergadura y sus características, irá cogiendo mayor fama y*

adquiriendo mayor influencia con el paso del tiempo, ya sea en el ámbito de la filosofía académica ya sea en el de la filosofía mundana?

GUSTAVO BUENO. Bueno, lo que yo crea en este sentido carece de interés alguno. Uno puede estar absolutamente convencido de algo y sufrir por ello y estar completamente equivocado, razón por la que seguirá sufriendo. Uno puede estar convencido de que calza el 35 y calzar el 36. Objetivamente, es probable que sí, pero no lo sé. Echando la vista atrás, vemos que hay más gente implicada y trabajando en las coordenadas del materialismo filosófico que hace 20 ó 30 años, y esto nos puede llevar a pensar que la cosa puede ir a más, que no hay razón ninguna para que pueda replegarse, que además el sistema está construido a un nivel que puede dar mucho de sí, pero lo que vaya a ser en el futuro lo desconozco. En el fondo es una cuestión puramente de probabilidades, metereológica.

ÍNDICE

Formación escolar y unversitaria, 11

Vivir y filosofar, 25

La génesis de la filosofía de Gustavo Bueno, 40

Desde la atalaya.
Reflexiones sobre la vida y la filosofía, 47

Últimas preguntas, 114

Gustavo Bueno (Santo Domingo de la Calzada, 1924) es autor del sistema denominado *materialismo filosófico.* Si, metafóricamente, pensamos un sistema filosófico a modo de cordillera, el materialismo filosófico nos aparece en la historia de la filosofía como una nueva formación geológica junto a otras de filósofos clásicos como puedan ser Platón, Aristóteles, Santo Tomás, Descartes, Spinoza, Kant, Hegel,...

Siguiendo con la pedagogía de la metáfora establecida, un sistema filosófico es resultado de una tectónica de placas o relación dialéctica con otros anteriores a partir de los saberes (científicos, políticos y religiosos) que en el presente se van produciendo.

Por último, definiendo un sistema filosófico como un conjunto de ideas (o montañas) relacionadas entre sí, ésta conversación recorre algunas que componen la estructura del materialismo filosófico así como algunos elementos necesarios para comprender su génesis.

